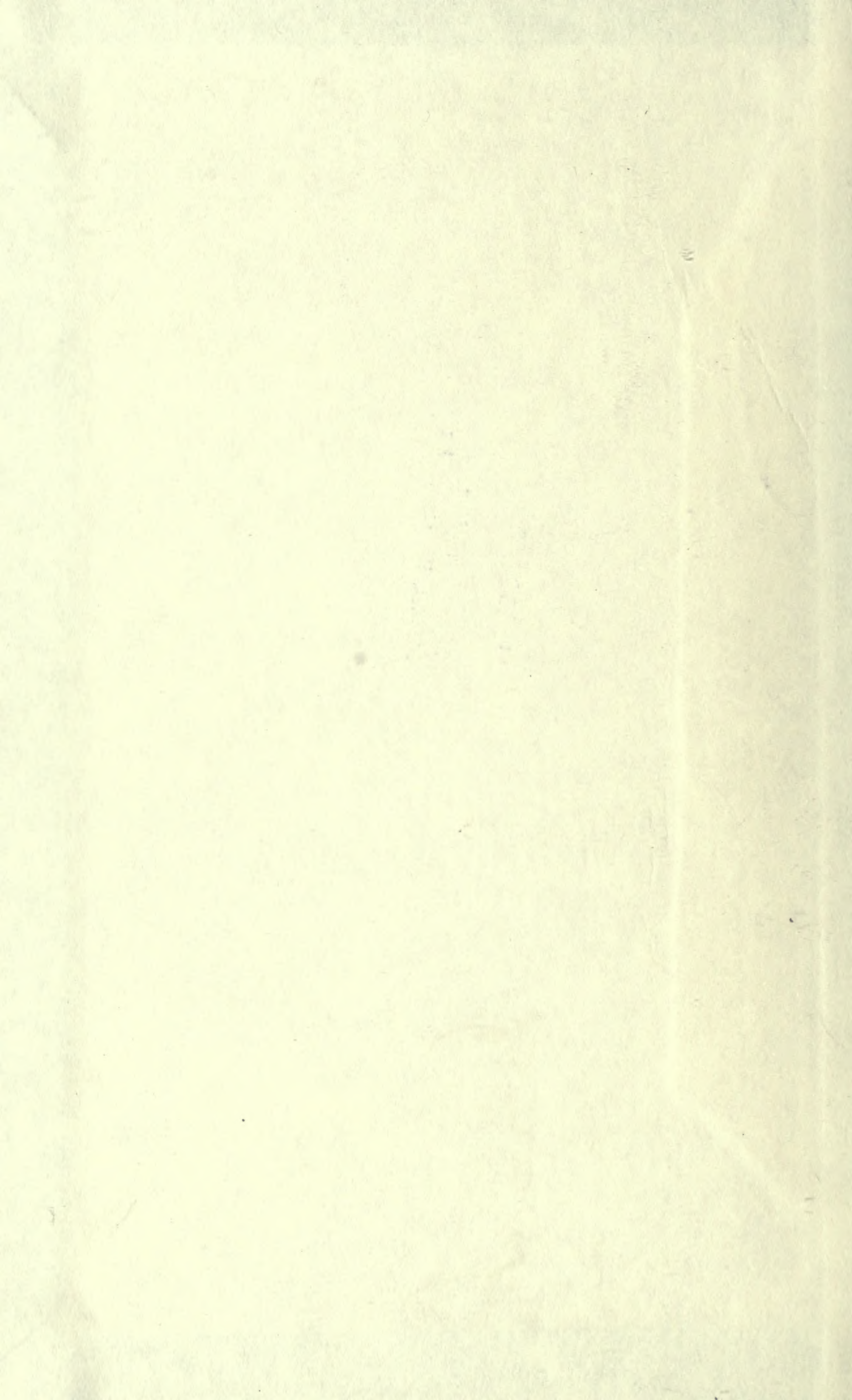
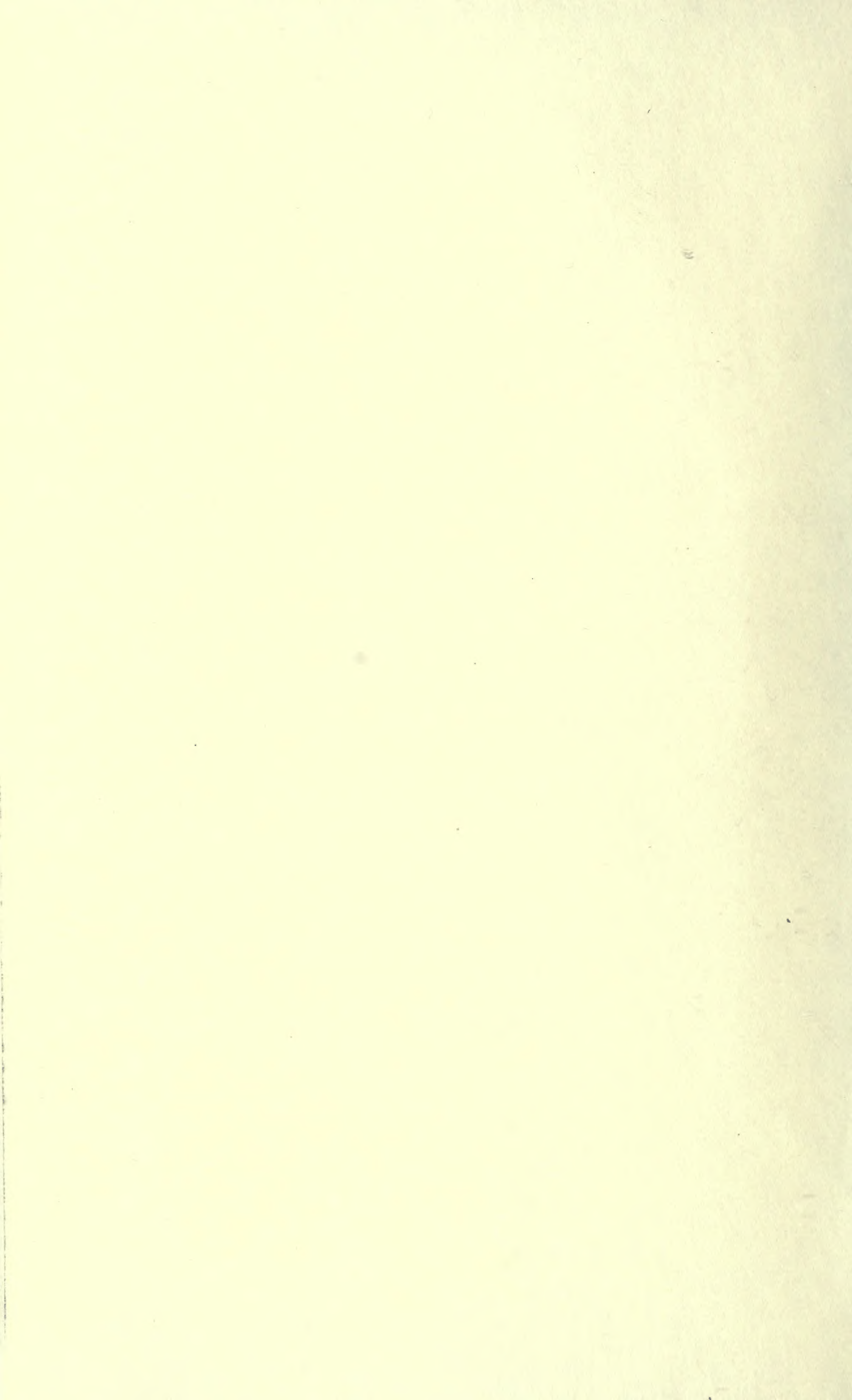
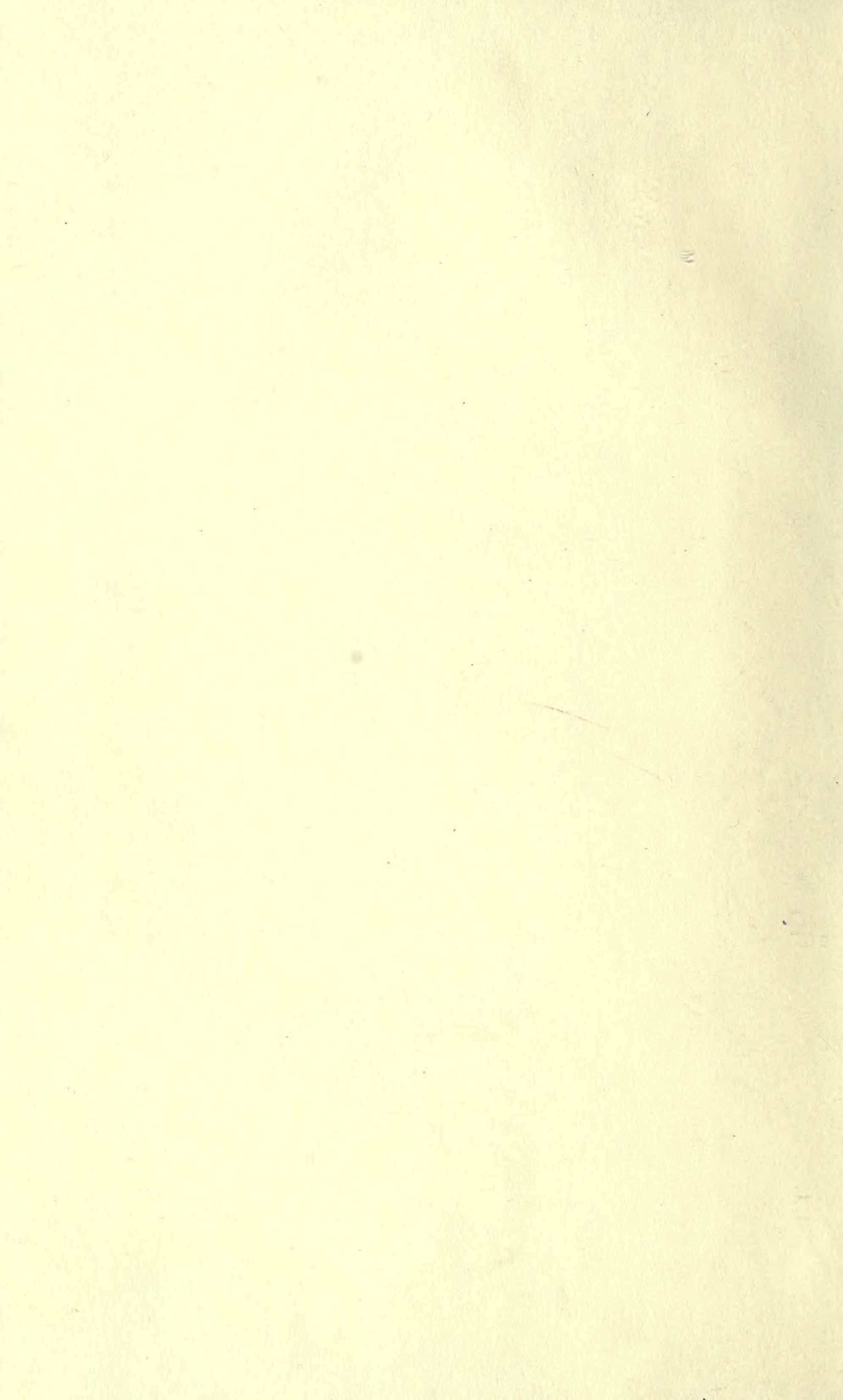

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00377762 0









# Der Çaiva-Siddhānta

## eine Mystik Indiens

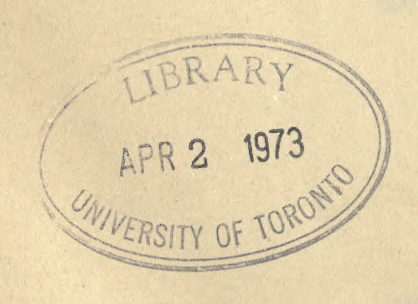
Nach den tamulischen Quellen bearbeitet und dargestellt

von

H. W. Schomerus
Evang.-luth. Missionar in Südindien



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1912


LIBRARY
APR 2 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Dem Herrn Konsistorialrat Professor Lic. theol.

Hofstaetter

in treuer Dankbarkeit gewidmet

H. W. Schomerus.

# Vorwort.

Es war zunächst ein mehr philosophisches Interesse, das mich veranlaßte, als Lehrbücher zum Zwecke der Erlernung der tamulischen Sprache Bücher philosophischen Inhalts zu wählen. Die Entdeckung, daß diese nicht wenig von der Vedānta-Philosophie, die mir durch das Studium der Bücher des Professors P. Deußen und anderer Indologen bekannt war, abwichen, entfachte mein Interesse für die philosophische Literatur des tamulischen Volkes noch mehr. Als der Verkehr mit dem Volke mir dann weiter bald zeigte, daß die spezifisch vedāntische Ideenwelt einem großen Teile des Volkes ferner liegt, konnte ich der Versuchung nicht widerstehen, zu untersuchen, ob die Gedanken, die ich in den tamulischen Schriften philosophischen Inhalts fand, dem Volke vertrauter seien. Als ich meine Vermutung für weite Kreise bestätigt fand, machte ich mich an ein eingehenderes Studium und stieß sehr bald auf Çivajñānabodha, die Hauptschrift des dogmatischen Çaiva-Siddhānta. Das freundliche Entgegenkommen meiner Missionsbehörde ermöglichte es mir dann später, mit Hilfe eines tüchtigen tamulischen Sprachgelehrten diese Schrift und eine Anzahl anderer genau durchzuarbeiten.

Erwägungen mancherlei Art verleiteten mich dann schließlich, eine systematische Bearbeitung der in jenen Schriften niedergelegten Philosophie zu versuchen. Die vielseitige und infolge davon zerstreuende Berufsarbeit erschwerte die Ausführung meines Vorhabens nicht wenig. Daß ich trotz fortwährender Störungen, die oft Wochen und Monate umspannten und die unzählige Male mitten in angefangene Sätze hineinfielen, und trotz des ermattenden indischen Klimas die Arbeit doch zu einem Abschluß habe bringen können, erscheint mir jetzt fast wie ein Wunder.

Mit der Herausgabe der Arbeit hoffe ich, vor allem folgenden Gruppen von Interessenten einen kleinen Dienst zu erweisen. Zunächst glaube ich, daß die Bekanntschaft mit dem Çaiva-Siddhānta zur richtigen Beurteilung der philosophischen Arbeit des indischen Volkes nötig ist, und hoffe, daß meine Arbeit den Indologen als ein

Beitrag zur Vervollständigung unseres Wissens um die Geistesarbeit Indiens nicht ganz unerwünscht sein wird. Zweitens glaube ich, daß die Bekanntschaft mit dem Çaiva-Siddhânta für die Missionare in Indien, vor allem in Südindien, nicht nur wünschenswert, sondern notwendig ist. Drittens wünsche ich mir als Leser die Vertreter der wissenschaftlichen Theologie. Soll die Mission ihre Aufgabe in Indien lösen, so bedarf sie der Hilfe der wissenschaftlichen Theologie. Wie das Christentum, um sich in der alten Welt durchzusetzen, sich auch wissenschaftlich mit der griechisch-römischen Weltanschauung auseinandersetzen mußte, so muß es sich, soll es in Indien zur Herrschaft gelangen, auch mit der indischen Weltanschauung wissenschaftlich auseinandersetzen. Daß dies bis jetzt erst in sehr geringem Maße geschehen ist, dürfte einer der Hauptgründe sein, warum das Christentum nicht schon mehr Siege in Indien erfochten hat. Solange die Mission nicht rein wissenschaftliche Institute zum Zwecke der Auseinandersetzung mit der indischen Weltanschauung besitzt, wird diese wichtige Arbeit von den Vertretern derselben in Indien kaum geleistet werden können, wie jeder, der den jetzigen Missionsbetrieb kennt, ohne weiteres zugeben wird. Was die Mission noch nicht leisten kann, sollte und könnte die theologische Wissenschaft der alten Christenheit in Angriff nehmen. Sollte dies etwa ein unbilliges Verlangen sein? Im Hinblick auf die viele Mühe, die sie darauf verwendet, um die Systeme, die dem Christentum in grauer Vorzeit entgegentraten, kennen zu lernen, und im Hinblick auf die Tatsache, daß die indische Ideenwelt besonders durch die Bemühungen der theosophischen Gesellschaft auch in Europa einzudringen versucht, darf man doch wohl von ihr fordern, daß sie ihr Augenmerk auch auf die Systeme richtet, die in der Gegenwart dem Christentum entgegenstehen und seinen Siegeslauf aufhalten. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich das bereits vorliegende Material, soweit Indien in Frage kommt, noch ergänzen und hoffe, daß die wissenschaftliche Theologie das dargebotene Material zur weiteren Verarbeitung verwerten wird.

Eine Anzahl indischer Wörter sind in den Text mit verwebt. Sie vollständig zu vermeiden, war unmöglich. Für manche Ausdrücke gibt es keine adäquaten deutschen Ausdrücke. In anderen Fällen wäre bei der Verwendung deutscher Wörter die den indischen Wörtern anhaftende und der von der deutschen Ideenwelt sehr abweichenden indischen Ideenwelt entsprungene eigenartige Schattierung verloren gegangen und das Verständnis deswegen erschwert. Den mit den indischen philosophischen Terminis nicht bekannten Lesern dürfte das Verzeichnis derselben im Anhang über die

Schwierigkeit, die für sie aus der Benutzung derselben erwächst, hinweghelfen.

Was die Transkribierung betrifft, so fand ich mich vor zwei Möglichkeiten gestellt. Dank der Tatsache, daß der Çaiva-Siddhânta auch in seinen tamulischen Schriften die Sanskrit-Termini philosophici, wenn auch in tamulisierter Gestalt, benutzt, konnte ich in der Transkription entweder die ursprüngliche Sanskrit-Form oder die tamulisierte Form zugrunde legen. Ich wählte mit Rücksicht darauf, daß die indischen philosophischen Termini in ihrer Sanskrit-Form weiteren Kreisen bekannt sind, für die dem Sanskrit entnommenen Termini die ursprüngliche Sanskrit-Form. In den Fällen, in denen die Termini nicht dem Sanskrit entnommen sind, habe ich natürlich direkt aus dem Tamulischen transkribiert. Auch manchen Personennamen, Büchertiteln und Ortsnamen ist die tamulische Form zugrunde gelegt worden.

In der Transkription der Sanskrit-Wörter habe ich mich natürlich der von den Indologen allgemein gebrauchten Methode bedient. Für die Transkription der tamulischen Wörter gibt es leider keine anerkannte Methode. Die von Dr. Graul in seinem: „Outlines of Tamil Grammar“ benutzte Methode ist zu unpraktisch, um übernommen werden zu können. Im Anschluß an die Transkription des Sanskrit habe ich für die verschiedenen N-Laute folgende Bezeichnungen gewählt: für das gutturale N ṅ; für das palatale N ñ; für das linguale N ṇ; für das dentale N n und für das lingualdentale N ebenfalls n. l steht für den weichen L-Laut und ḷ für den harten, lingualen Charakter tragenden L-Laut. Der linguale T-Laut ist mit ḍ und der dentale T-Laut mit t wiedergegeben. Für das Zungen-R ist r und für das Gaumen-R ṛ gewählt worden. Doppeltes ṛ lautet fast wie ttṛ und nṛ wie ndṛ.

Flensburg, Oktober 1912.

H. W. Schomerus.



# Inhaltsverzeichnis.

Seite



# Einleitung.

## 1. Die Heimat des Çaiva-Siddhānta.

Der Çaiva-Siddhānta stellt ein philosophisches System des Çivaismus dar, wie schon aus dem Namen hervorgeht. Denn Siddhānta bedeutet Schlußfolgerung, Ergebnis, und Çaiva beschreibt das „Ergebnis“ näher als ein solches, zu dem der Çivaismus gekommen ist. Durch die Aufnahme der näheren Bezeichnung „Çaiva“ in sein Firmenschild bringt der Çaiva-Siddhānta zum Ausdruck, daß er gewisse Besonderheiten hat, die ihn von anderen Systemen Indiens unterscheiden. Er verbirgt seine Besonderheiten auch nicht, sondern arbeitet sie deutlich heraus und verteidigt sie gegen Anderslehrende. Dieser Umstand macht es uns verhältnismäßig leicht, dem Çaiva-Siddhānta einen bestimmten Platz innerhalb des sogenannten Hinduismus zuzuweisen.

Daß er zum Hinduismus gehört, d. h. daß er indischen Ursprungs ist und indischen Geist in sich trägt, geht schon daraus hervor, daß er die Autorität der Veden anerkennt und trotz Hervorhebung seiner Besonderheiten und trotz Kritik anderslehrender indischer Schulen diese doch als Schwester-Schulen würdigt und zu ihnen eine andersartige Stellung einnimmt als zu den nichtindischen Religionen oder als zu den Schulen, die sich vom Hinduismus abgesondert haben, z. B. Buddhismus und Jainismus. Die nicht in Indien entstandenen Religionen und philosophischen Systeme bilden für ihn ein nicht der näheren Beachtung würdiges Nichts. Er gibt sich nicht einmal dazu her, diese zu erwähnen, denn extra Indiam non sapientia. Daß die Systematiker der Çaiva-Siddhānta-Schule keinerlei Kenntnis von nichtindischen Gedanken-Systemen hatten, ist kaum anzunehmen. Die Jahrhunderte, in denen der Çaiva-Siddhānta die systematische Ausprägung erhielt, die wir in den folgenden Blättern zur Darstellung bringen, waren nicht Jahrhunderte kleinlicher Isolierung seiner wichtigsten geographischen Heimat, nämlich des Südens Indiens, son-

dern Jahrhunderte des Fortschritts und der Expansion. Steininschriften und andere Nachrichten aus jenen Jahrhunderten belehren uns, daß es damals mächtige Reiche in Südindien gab, die sich nicht auf Südindien beschränkten, sondern politisch in Ceylon, der Heimat der Singhalesen, und in Hinterindien bis hinab nach Sumatra, ja Java, und wirtschaftlich noch über viel weiter entfernte Erdteile interessiert waren. Ferner waren es die Jahrhunderte, in denen der Islam sich in Indien seßhaft machte. Anzunehmen, daß die Systematiker des Çaiva-Siddhânta ganz achtlos an den Religionen der Völker, mit denen die Politik und der Handel ihre Heimat in Verbindung brachten, an der Religion der Muhammedaner, die damals eine Gefahr für Indien bedeuteten, und an der christlichen Religion, die sich bereits an der Westküste Südindiens, dem Aus- und Einfallstor ihrer Heimat, festgesetzt hatten, vorübergegangen sind, heißt sie für geistig weniger interessiert zu erklären, als sie offenbar waren. Männern, die alle geistigen Strömungen Indiens kannten, sich auch kritisch mit ihnen auseinandersetzten, die also über eine nicht geringe Bildung verfügten, zuzutrauen, daß sie keinerlei Kenntnis von Religionen hatten, die gewissermaßen vor ihrer Tür lagen, scheint mir eine Ungerechtigkeit zu sein. Nicht völlige Unbekanntschaft mit nichtindischen Religionen ist der Grund, daß wir sie in den siddhântischen Schriften nicht erwähnt finden, sondern vielmehr ihre durch nichts erschütterte Überzeugung von der Unübertreffbarkeit und der Einzigartigkeit der Weisheit Indiens. Dazu kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt, der nicht übersehen werden darf. Es war ebensowenig ihre Aufgabe, in ihren für Indier geschriebenen dogmatischen Schriften die Position des Çaiva-Siddhânta gegen nichtindische Religionen zu verteidigen, als es für die Aufgabe der nur Dogmatiker sein wollenden christlichen Dogmatiker gehalten werden kann, sich mit allen ihnen bekannten nichtchristlichen Religionen auseinanderzusetzen.

Als Systeme, mit denen die Systematiker des Çaiva-Siddhânta sich zum Zwecke der Befestigung ihrer dogmatischen Position auseinandersetzen mußten, konnten auf Grund ihres Grundsatzes: extra Indiam non sapientia für sie also nur auf indischem Boden entstandene und zum Hinduismus gehörende in Frage kommen. Diese werden von ihnen in vier Gruppen geteilt. Die erste Gruppe umfaßt die Systeme, die zwar in Indien entstanden sind, sich aber vom Hinduismus abgesondert haben, oder vom Hinduismus als zu große Ketzer abgestoßen sind. Dazu gehören 1. die Lokâyatikar, d. h. die Materialisten, 2. die Buddhisten, von denen man vier Richtungen unterscheidet, und 3. die Jaina. Die zweite Gruppe umfaßt die Systeme, die zwar zum Hinduismus gehören, sofern sie die Veden als Auto-

rität anerkennen, sie aber vielfach falsch auslegen oder nur teilweise als Autoritäten heranziehen und die Çaivāgama, die für den Çaiva-Siddhānta die Hauptautorität neben den Veden bilden, nicht anerkennen. Es gehören hierher: 1. Vaiçeshika und Nyāya, 2. Mīmāṃsā, 3. Ekātma vāda d. h. Einseelenlehre, d. i. Monismus, zu dem folgende Schulen gezählt werden: a) Māyā vāda, die Schule, die wie Çaṃkarācārya die Einheit alles Seins dadurch rettet, daß sie die erscheinende Mannigfaltigkeit der materiellen Welt sowohl als der Seelenwelt für Māyā, Illusion erklärt, b) der sich auf den Bāshkala Upanishad aufbauende Bāshkala vāda, der die Welt der Materie und der Seelen eine Emanation des einen Brahma sein läßt, c) Krīdābrahma vāda, welche Schule alle Geschehnisse in dem Universum für ein Spiel Brahmas hält, d) Çabda brahma vāda, eine Vedānta-Schule, die alles in Brahma, der identisch mit dem Veda ist, untergehen läßt; 4. Sāṃkhya, 5. Yoga, 6. Pāñcarātra-Schule, auf der die (späteren) vishṇuitischen Schulen wie die des Rāmānuja fußen. Zu der dritten Gruppe gehören die çivaitischen Systeme, die auf den Çākta-Āgama fußen. Zu ihr gehört 1. die Pāçupata-Schule, die die Seele nur von zwei Fesseln, von Māyā und Karma gefesselt sein läßt, während der Çaiva-Siddhānta noch eine dritte Fessel annimmt, das Āṇava mala; 2. die Māvrata vāda-Schule, die die Seligkeit durch Caryā-Übungen erreicht werden läßt, während der Çaiva-Siddhānta noch von drei weiteren Stufen über die Caryā-Stufe hinaus spricht; 3. Kāpāliga-Schule, die lehrt, daß die Seele sich künstlich in den Zustand der Verrücktheit versetzen muß, um der Offenbarung Çivas gewürdigt zu werden; 4. die Vāma-Schule, die die Welt eine Emanation aus der Çakti, dem weiblichen Prinzip, sein läßt, und die Erlösung in dem Zurückgehen in die Çakti sieht; 5. Bhairava-Schule, die sich von der Vāma-Schule durch gewisse Riten und dadurch unterscheidet, daß sie an Stelle der Çakti Bhairava, eine Inkarnation Çivas, setzt; 6. Aikya vāda çaiva-Schule. Die 4. Gruppe enthält die Systeme, die den gemeinsamen Namen Çaiva-Siddhānta tragen. Sie sind alle orthodox. Sie weichen nur in Kleinigkeiten von einander ab. In den unserer Arbeit zugrunde gelegten Quellenschriften werden 6 Systeme dieser Gruppe als nicht ganz einwandfrei kritisiert. Sie tragen folgende Namen: Pādāṇa vāda, Bheda vāda, Çiva sama vāda, Çiva saṃkrānta vāda, Içvara vikāravāda, Çivādvaita çaiva. In Unterscheidung von diesen 6 Schulen wird die Schule, deren System in den folgenden Blättern zur Darstellung gelangt, Çuddhādvaita-Siddhānta genannt. Es wird auch öfter von 16 çivaitischen Schulen geredet. Die Namen der 16 Schulen sind: 1. Ūrdhva çaiva, 2. Anādi çaiva, 3. Ādi çaiva, 4. Mahā çaiva, 5. Bheda

çaiva, 6. Abheda çaiva, 7. Antara çaiva, 8. Guṇa çaiva, 9. Nirguṇa çaiva, 10. Adhvan çaiva, 11. Yoga çaiva, 12. Jñāna çaiva, 13. Aṇu çaiva, 14. Kriyā çaiva, 15 Nālu pāda çaiva, 16. Çuddha çaiva.

Der Çaiva-Siddhānta ist also zunächst ein Lehrsystem des Çivaismus. Neben dem Vishṇuismus stellt der Çivaismus wohl die größte Religionsgemeinschaft dar, soweit man überhaupt von Religionsgemeinschaften im Hinduismus reden darf. Er breitet sich über ganz Indien aus, vom Norden Ceylons an bis zum Himalaya. Genau zu umschreiben, was Çivaismus ist, dürfte ebenso schwer sein, als genau zu beschreiben, was Hinduismus ist. Denn ebenso wie dieser keine einheitliche Größe darstellt, sondern die verschiedensten Ismen in sich beschließt, so stellt auch jener keine einheitliche Größe dar. Jeder, der sich auf den allgemeinen Boden des Hinduismus stellt, d. h. die Autorität der Veden, die Kaste und die Seelenwanderung anerkennt und in Addition dazu noch Çiva für den höchsten Gott hält und seine Stirn mit weißer Asche bestreicht, darf sich den Ehrentitel Çivait beilegen. Ob er außer Çiva noch andere Götter anbetet, ob er sich zu irgend welcher Theologie oder Philosophie bekennt oder ob er ohne eine solche dahinlebt, ist für die Zugehörigkeit zum Çivaismus nicht entscheidend. Hieraus ergibt sich, daß wir aus der Zugehörigkeit des Çaiva-Siddhānta zum Çivaismus betreffs seines Charakters und seiner näheren Heimat im Hinduismus auf keine anderen besonderen Merkmale schließen dürfen, als daß er in Çiva den höchsten Gott sehen und auf dem Boden der indischen Weltanschauung stehen wird.

Aus der obigen Zusammenstellung der indischen Schulen, die dem ausführlichen Kommentar zu Çivajñānabodha, der Hauptschrift des Çaiva-Siddhānta entnommen ist, ergibt sich ferner, daß der Çaiva-Siddhānta nicht die einzige, oder die allein für orthodox geltende Lehrausprägung des Çivaismus ist, wenn er sich selbst auch für die allein ganz orthodoxe hält. Zu den çivaitischen Lehrsystemen gehören nicht nur die Schulen der dritten und vierten Gruppe, sondern auch mehrere der zweiten Gruppe, z. B. das Lehrsystem des Çaṃkarācārya und anderer nicht vishṇuitischer Vertreter der durch den Kollektivbegriff Vedānta gekennzeichneten monistischen Richtung. So sehr sich die Schulen des Vedānta auch von der Schule des Çaiva-Siddhānta unterscheiden, so gehören sie doch, soweit sie in Çiva den höchsten Gott sehen und Anhänger des çivaitischen Kultus sind, ebensogut dem Çivaismus an als der sich durch seinen Namen als zum Çivaismus gehörig kennzeichnende Çaiva-Siddhānta. Hieraus ergibt sich also die nähere Bestimmung, daß der Çaiva-Siddhānta nicht die, sondern nur eine Lehrausprägung des Çivaismus darstellt.

Als eine Lehrausprägung neben anderen hat der Çaiva-Siddhānta sich im Çivaismus mit diesen im Platz zu teilen, vor allem mit den vedāntischen Richtungen. Es zwingt uns dies, seine Heimat noch näher zu bestimmen. Nicht der Çivaismus bildet seine Heimat, sondern nur ein Teil desselben. Mit Zahlen läßt sich der Umfang dieses Teiles nicht ausdrücken. Ob der Çaiva-Siddhānta einen geringeren Platz im Çivaismus innehat als sein Hauptrivale, der Vedānta, ist eine Streitfrage, die durch die Tatsache, daß der Vedānta, namentlich in der Çaṃkara'schen Ausprägung, den Europäern bekannter ist, oder auch durch die Tatsache, daß die englisch gebildeten Indier eine Zeitlang mehr vedāntisch gerichtete Literatur hervorgebracht haben und sich mit Vorliebe Anhänger des Vedānta nannten und noch nennen, nicht als gelöst angesehen werden darf. Die Zahl der bewußten Anhänger ist auch nicht entscheidend für die Beantwortung, sondern lediglich der Umfang des Einflusses auf den Volksgeist. Finden wir unter den Çivaiten mehr Leute, die in ihrem Fühlen und Denken und Wollen auf dem Boden des Vedānta oder des Çaiva-Siddhānta stehen? Für die Beantwortung dieser Frage fehlen zurzeit noch jegliche Unterlagen. Man hat sich bis jetzt mit der Erforschung der indischen Volksseele der Jetztzeit in ihrer völkischen, religiösen und sozialen Mannigfaltigkeit kaum befaßt. Sie ist trotz all der Bücher über Indiens Philosopheme noch eine wissenschaftlich unbekannte Größe. Der Verfasser dieses Buches kann nur den Anspruch erheben, einen ganz kleinen Teil des gewaltigen indischen Reiches zu kennen. Auch besitzt er nur eine gewisse Kenntnis der tamulischen Literatur und nicht auch der anderen Nichtsanskrit-Literatur, was nötig ist, um ein wirklich fest verankertes Urteil fällen zu können. Er wagt es deshalb nicht, Stellung zu der Frage zu nehmen, ob der Einfluß des Vedānta weiter reicht als der des Çaiva-Siddhānta. Den Mut aber hat er, zu behaupten, daß, wenigstens soweit Südindien in Frage kommt, der Einfluß des çivaitischen Vedānta überschätzt und der Einfluß des Çaiva-Siddhānta unterschätzt wird. Er neigt der Ansicht zu, daß wenigstens im Sprachgebiet des Tamil der Çaiva-Siddhānta einen besseren Schlüssel zum Verständnis der çivaitischen Volksseele darstellt als der Vedānta. Die Tatsache, daß letzterer ihm die Wege zum Verständnis der Volksseele nicht eröffnete, veranlaßte ihn, sich mit dem Çaiva-Siddhānta zu beschäftigen, und die Erfahrung, daß dieser weiterführte als jener, bewog ihn, zu versuchen, sich seiner in einer systematischen Darstellung zu bemächtigen und ihn der interessierten Öffentlichkeit vorzulegen.

Obige Liste der verschiedenen Schulen Indiens zeigt ferner, daß wir es im Çaiva-Siddhānta zunächst nicht mit einem bestimmten

philosophischen System zu tun haben, sondern mit einer mehrere Lehrsysteme umfassenden Richtung innerhalb des Çivaismus. Ebenso wie von einer vedāntischen Richtung, die mehrere[1] in einzelnen Punkten voneinander abweichende Lehrsysteme in sich schließt, geredet werden muß, so muß auch von einer çaiva-siddhāntischen Richtung geredet werden, die mehrere in einzelnen Punkten voneinander abweichende Lehrsysteme in sich schließt. Die Lehrunterschiede sind durchweg geringer Art und haben jetzt kaum noch irgendwelche Bedeutung, wenn wir von der Pāçupata, der Vīraçaiva und der Pratyabhijñā-Schule absehen. Wir bringen in dem vorliegenden Buche nur eine der vielen zu der Gruppe des Siddhānta gehörigen Schulen zur Darstellung, gewissermaßen als Repräsentant der Richtung und zwar die Schule des Çuddhādvaita-Siddhānta, die wenigstens im Lande der Tamulen das größte Ansehen genießt. Die Abweichungen der einzelnen Schulen von der zur Darstellung gebrachten Schule sind nicht näher herausgearbeitet worden, weil es eine zu zeitraubende und zu wenig lohnende Arbeit gewesen sein würde. Mögen die Unterschiede zwischen den einzelnen Çaiva-Siddhānta-Schulen auch noch so gering — wenigstens für uns Fernstehende — und heutigen Tages so gut wie ohne jede Bedeutung sein, so ist es immerhin doch nützlich, sich zu vergegenwärtigen, daß das in diesem Buche zur Darstellung gebrachte System nur ein Repräsentant einer Richtung ist, damit nicht eine ähnliche, für die praktische Auseinandersetzung evt. schädliche Verwirrung entsteht, wie sie durch die Benennung des Çaṃkara'schen Vedānta als Vedānta schlechthin oder wenigstens als der orthodoxesten Ausprägung des Vedānta, was er in Wirklichkeit kaum ist, entstanden ist.

Ergänzt wird man die obigen Angaben über die Heimat des Çaiva-Siddhānta im Hinduismus noch in den Ausführungen über die Çaivāgama im folgenden Abschnitt und in III, 3 finden. Der Versuch, dem Çaiva-Siddhānta unter dem Gesichtspunkt der Metaphysik einen Ort im Hinduismus zuzuweisen, ist erst III, 3 gemacht, weil der mit dem Lehrgehalt des Çaiva-Siddhānta nicht bekannte Leser frühestens an jener Stelle befähigt sein wird, den Versuch prüfend entgegenzunehmen.

Die geographische Heimat des hier zur Darstellung gebrachten Çuddhādvaita Siddhānta ist der Süden Indiens, vor allem das Land der Tamulen. Der Einfluß des Çaiva-Siddhānta im allgemeinen

---

[1]) Bis jetzt sind nicht weniger als über 30 Bhāshya zu den Vedānta Sūtra von Bādarāyana gefunden. Die Zahl der Kommentare zu diesen Bhāshya geht in die Hunderte. Fast alle Bhāshya bedeuten verschiedene vedāntische Richtungen.

erstreckt sich über ein viel größeres Gebiet, man kann sagen über ganz Indien. Im Norden der Provinz Bombay, besonders in Gujarat, finden wir die Pâçupata-Schule, die zwar zu der oben erwähnten 3. Gruppe gehört, aber doch sehr viel mit den Çaiva-Siddhânta-Schulen im besonderen gemein hat. Im Norden des Tamulenlandes, besonders aber im Sprachgebiet der Kanaresischen Sprache bis hinauf in das Sprachgebiet des Hindi finden wir die Sekte der Vîraçaivar stark vertreten. Kaschmir, d. h. der äußerste Norden Indiens endlich ist die Heimat der Pratyabhijñâ-Schule.

Es sei ausdrücklich erwähnt, daß diese geographische Übersicht über die Verbreitung der Çaiva-Siddhânta-Richtung eine sehr unvollkommene ist. So viel ich weiß, ist noch niemand der Frage nach der geographischen Verbreitung des Çaiva-Siddhânta in Indien näher getreten. Daß die den Çaiva-Siddhânta-Schulen zugrunde liegenden Ideen eine viel umfangreichere und tiefer gehende Ausbreitung gefunden haben, als man aus obigen geographischen Bemerkungen entnehmen kann, erhellt aus dem, was wir über die Çaivâgama zu sagen haben.

## 2. Die Çaivâgama, die Haupt-Autorität des Çaiva-Siddhânta.

Wie alle indischen orthodox sein wollenden Schulen, so erkennt auch die Çaiva-Siddhânta-Schule die Autorität der Veden an. Die Veden stellen aber für sie nicht die einzige, ja nicht einmal die wichtigste Autorität dar. Neben den Veden, ja über den Veden stehen für sie die Çaivâgama als Schriftautorität. Einen Überblick über die vedische Literatur zu geben, dürfen wir uns wohl ersparen, da es eine genügend große Literatur über sie in deutscher Sprache gibt. Auf die Çaivâgama aber müssen wir näher eingehen, einmal weil ohne ein Eingehen auf sie die Entstehung und Bedeutung der Çaiva-Siddhânta-Schulen ins Dunkele gehüllt bleiben würden, und zweitens, weil die Âgama-Literatur in Europa so gut wie unbekannt ist, der Satz also, daß die Çaivâgama eine Schriftautorität für den Çaiva-Siddhânta sind, der Bedeutung nach nicht gewürdigt werden kann, werden nicht nähere Aufschlüsse über sie gegeben.

Lückenhaft werden die zu bietenden Angaben über die Âgama-Literatur ja leider ausfallen, weil diese Literaturgattung zu den am wenigsten erforschten gehört. Der Grund, weswegen sie so unbekannt geblieben ist, ist meines Erachtens ein doppelter. Aus den Angaben, die in der Sûtasaṃhitâ, einem Teile des Skanda Purâṇa, von dem Professor Bendall in Nepal ein Manuskript gefunden hat, das im 6. Jahrhundert hergestellt sein soll, über das Verhältnis der Veden zu den Âgama gemacht werden, geht hervor, daß schon sehr

früh weite Kreise vorhanden gewesen sein müssen, die die Autorität der Āgama nicht anerkannten, ja die ihnen feindlich gegenüberstanden. Der Umstand, daß die Āgama der Vorherrschaft der Brahminen bei weitem nicht so viel Vorschub leisten als andere Literaturarten, legt es nahe, daß die Brahminen vor allem Gegner derselben waren. Sie haben sicherlich ihren großen Einfluß dazu benutzt, die Āgama, die ihre exklusive Stellung nicht ohne weiteres anerkannten, nicht allzu bekannt werden zu lassen. Tatsache ist es jedenfalls, daß viele Āgama untergegangen sind, und der Gedanke, daß wir den Untergang derselben, entweder den plötzlichen, gewaltsamen, oder den allmählichen in Folge von Nichtvervielfältigung usw., der Gegnerschaft der Brahminen zu verdanken haben, liegt für den Kenner des Einflusses der Brahminen auf die indische Literatur nicht sehr ferne. Unterstützt wird die Vermutung u. a. durch den Umstand, daß wenigstens in Südindien die Wächter āgamischer Weisheit vor allem von Nichtbrahminen geleitete çivaitische Klöster gewesen sind und noch sind. So viel dürfen wir sicherlich behaupten, daß geringe Sympathie von seiten der Brahminen mit verantwortlich dafür ist, daß die Āgama-Literatur heutigen Tages eine fast unbekannte Größe ist. Dazu kommt noch ein zweiter, vielleicht noch wichtigerer Grund. Die theologischen Vertreter des Çaiva-Siddhānta sind der Meinung, daß die Āgama und die auf ihnen fußenden Çaiva-Siddhānta-Schulen die Seelen noch eine Stufe höher führen als die Upanishads und der auf ihnen fußende Vedānta, über die Stufe des Wissens hinaus zur Stufe mystischer Erfahrung. Wie die meisten Mystiker halten auch sie die große Masse nicht für fähig, zu dieser Stufe emporzuklimmen, oder die Schriften über diese Stufe auch nur zu verstehen. Nur wenige Auserwählte gibt es nach ihrer Ansicht, die würdig und fähig sind, mit den Lehren der Āgama bekannt zu werden. Der Furcht der Klosterbrüder, daß die Weisheit der Āgama zur Kenntnis Uneingeweihter gelangen könne, sind, wie indische Gelehrte mit englischer Bildung klagen, viele Manuskripte āgamischer Werke zum Opfer gefallen. Anstatt gelesen und studiert zu werden, sind sie von Insekten verzehrt worden oder werden verzehrt, denn die Klöster haben lange aufgehört, Stätten der Gelehrsamkeit zu sein. Einige der auf den Āgama fußenden tamulischen Manuskripte sind ja neuerdings durch Druck der größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden, doch konnte das nicht ohne Widerstand geschehen. Der wichtige ausführliche Kommentar zum Çivajñānabodha, dem Hauptwerk des Çaiva-Siddhānta, konnte erst nach langen vergeblichen Bemühungen vor einigen Jahren gedruckt werden, und zwar auch nur teilweise, wegen der Leistung der

Ameisen. Manche Manuskripte, die wertvolle Auskunft über die Āgama und über die auf ihnen aufgebauten Systeme geben können, sollen noch in den Klosterbibliotheken verborgen liegen, und es ist keine Hoffnung vorhanden, daß sie in Bälde ans Tageslicht gezogen werden. Selbst erleuchtete Leute, die durch Schrift und Wort für den Çaiva-Siddhānta Propaganda machen, sogar in englischer Sprache, betrachten doch einen Teil der vorhandenen Literatur als zu heilig, um sie profanen Augen auszuliefern. Daß bei solcher Sachlage die Angaben über die Āgama-Literatur lückenhaft ausfallen müssen, ist natürlich.

### a) Der Ursprung und das Alter der Āgama.

Der Ursprung und das Alter der Āgama sind völlig in Dunkel gehüllt. Das Wort Āgama bedeutet „das Überlieferte" und legt nahe, anzunehmen, daß wir es mit einer alten Literaturgattung zu tun haben. Die Sage erzählt, daß Çiva nach Erschaffung der Welt die 28 Çaivāgama durch Srīkaṇṭharudra den Nandiperumān gelehrt habe. Der Ort, an dem die Offenbarung stattgefunden haben soll, ist der Berg Mahendra, den wir in den Westghats auf der Grenze zwischen Travancore und dem Tinnevelli-Distrikt zu suchen haben. D. Savariroyan, Sekretär der Tamilian Archaeological Society, ist der Ansicht, daß die Āgama die ältesten Produkte der dravidischen Literatur darstellen, daß sie in prähistorischer Zeit in dravidischer (tamulischer) Sprache geschrieben und zum großen Teil bei einer großen Flut, die einen großen Landstrich südlich vom jetzigen Kap Komorin, den Hauptwohnsitz der alten Draviden, fortgerissen habe, verloren gegangen seien. Nur einige Bruchteile der alten Āgama-Literatur seien später ins Sanskrit übersetzt und in dieser Form erhalten. Ob diese Theorie richtig ist, ist ja fraglich. Vielleicht ist wenigstens so viel Wahres an ihr, daß die Heimat der Āgama im Dravidenlande, d. h. in Südindien zu suchen ist. Vom Süden scheinen sie nach dem Norden vorgedrungen zu sein, um dann später nach dem Süden zurückzukehren, wo sie den sich dort festgesetzten Buddhismus und Jainismus vertreiben halfen. Mag man aber auch der Theorie, daß die Āgama-Literatur ursprünglich dravidischen Ursprungs ist, zuneigen, so muß man doch zugeben, daß sie schon sehr früh unter den Einfluß der Sanskrit-Literatur geraten ist. Was uns von den Āgama noch erhalten ist, und was sich als Sprößlinge derselben zu erkennen gibt, trägt unverkennbar den Stempel der Sanskrit-Literatur an sich, denn die erhaltenen Āgama liegen alle in der Sanskrit-Sprache vor, und die auf den Āgama fußenden Systeme, auch soweit sie in Nichtsanskrit-Sprachen ausgearbeitet vorliegen,

verwenden Sanskrit-Termini. Bei dem jetzigen Stand der Dinge ist es daher gar nicht anders möglich, als die Āgama-Literatur für einen Bestandteil der Sanskrit-Literatur zu halten und sie als solchen zu würdigen.

Mit chronologischen Angaben über das Alter indischer Literaturprodukte hervorzutreten, ist eine prekäre Sache, denn „alle in der indischen Literaturgeschichte gegebenen Daten sind gleichsam zum Umwerfen aufgesetzte Kegel", wie der amerikanische Sanskritforscher W. D. Whitney sagt. Wenn schon die Verfassungszeit inhaltlich wohl bekannter Werke indischer Autoren in dichtes Dunkel gehüllt ist, so ist das erst recht der Fall in betreff der zum größten Teil verschollenen, oder im günstigsten Fall noch nicht aufgefundenen Āgama. Wir brauchen aber deswegen die Frage nach dem Alter der Āgama nicht ganz zu umgehen. Wir haben vorhin schon erwähnt, daß in Sūta saṃhitā des Skanda Purāṇa von den Çaivāgama geredet wird. Gelingt es, das Alter der Sūta saṃhitā festzustellen, so haben wir damit wenigstens einen Anhaltspunkt, einen Termin zu bestimmen, vor dem die Abfassungszeit der Āgama liegen muß. In einem Artikel: „Die Sūta saṃhitā über die Çaivāgama" schreibt M. Narāyanaswāmi Aiyar in der Zeitschrift: Siddhānta Dīpikā, Vol. IV, No. 6, daß Prof. Bendall ein Manuskript des Skanda Purāṇa, das im 6. Jahrhundert nach Christo hergestellt sei, in Nepal gefunden habe. Vorausgesetzt, daß das gefundene Manuskript wirklich aus dem 6. Jahrhundert stammt, und daß es auch die Sūta saṃhitā enthält, oder daß wenigstens damals die Sūta saṃhitā schon einen festen Bestandteil des Skanda purāṇa, das offenbar ein Sammelwerk darstellt, bildete, stammt also das Skanda purāṇa spätestens aus dem 6. Jahrhundert. Da es immerhin einige Zeit erfordert haben wird, bis es als Purāṇa, d. h. als alte Erzählung, anerkannt wurde, dürfen wir noch über das 6. Jahrhundert als Entstehungszeit des Skanda purāṇa hinausgehen. Der Umstand aber, daß in der Sūta saṃhitā Buddhisten und Jainas erwähnt werden, gebietet, es wenigstens nach dem 3. oder 2. Jahrhundert vor Christo entstanden sein zu lassen. Erlaubt man wenigstens ein Jahrhundert für die Erwerbung des Rechtes, als Purāṇa angesehen zu werden, so ergibt sich als spätester Termin für die Entstehung des Skanda purāṇa das 5. Jahrhundert und damit die Gewißheit, so weit auf Grund der zu machenden Voraussetzungen überhaupt von einer Gewißheit die Rede sein kann, daß im 5. Jahrhundert die Āgama schon existierten. Die näheren Angaben über die Āgama in der Sūta saṃhitā legen es aber nahe, die Entstehungszeit der Āgama noch weiter zurückzuschieben. Gleich im ersten Kapitel wird gesagt, daß die Āgama ihre Entstehung dem Īçvara

verdanken, während die Purāṇa auf den Sohn der Satyavatī (Vyasa) zurückgeführt werden. In IV, 8, 22–24 werden „Bhārata“, „Tarka und andere Çāstra“, Çaiva, Vaishṇava und andere Āgama genannt. In IV, 20, 14–27 findet sich eine Liste von Gottesdienstarten, von denen die folgende besser sein soll als die vorhergehende. Höher als die Gottesverehrung auf eigene Autorität hin steht die, die in den buddhistischen Āgama empfohlen wird, und höher als die wieder die Gottesverehrung auf die Autorität der Arha Āgama und weiter der Prajāpatya Āgama und weiter der Vishṇu Āgama und weiter der Çaivāgama hin. Die Çaivāgama werden weiter in zwei Gruppen geteilt; die einen sollen niedrigeren und die anderen höheren Ursprungs sein. Die Çaivāgama höheren Ursprungs werden eingeführt als Kāmika usw. und umfassen von den sogenannten 28 Çaivāgama, von denen in allen Listen das Kāmika Āgama an erster Stelle steht, die 10 ersten. Āgama niederen Ursprungs sind die 18 anderen Āgama. Der Verfasser der Sūta saṃhitā fährt dann fort zu erklären, daß die Veden eine höhere Autorität darstellen als die Āgama, daß letztere nur für weniger Fortgeschrittene gemeint seien. Aus diesen Angaben ergibt sich, daß zur Zeit des Verfassers der Sūta saṃhitā eine abgeschlossene Āgama-Literatur schon vorlag, und daß sie schon als Autorität neben den Veden in Frage kam. Da der Umfang der Āgama-Literatur sehr groß ist, wie wir später sehen werden, muß man annehmen, daß die Zeit ihrer Entstehung vielleicht Jahrhunderte umspannt. Der Verfasser der Sūta saṃhitā hat weiter ohne Frage auf sie geblickt als Werke grauer Vorzeit, denn sonst hätte er sie, obgleich er ihnen gerade nicht sehr günstig gestimmt ist, nicht Īçvara zugeschrieben, d. h. sie nicht für göttlichen Ursprungs gehalten und sie nicht als Autorität, wenn auch hinter den Veden, aber doch immerhin als Autorität anerkannt.

Erwähnt finden wir die Āgama ferner noch in folgenden der 18 Purāṇa, zu denen auch das Skanda purāṇa gehört: Padma-Purāṇa, Laiṅga oder Liṅga Purāṇa, Kūrma Purāṇa, und zwar in einer sie abweisenden Weise.

In tamulischen Schriften finden wir die Çaivāgama sehr oft erwähnt. Das älteste derselben dürfte Tirumantra von Tirumūlār sein. Dieses Werk erwähnt nicht nur die Çaivāgama, sondern ist nichts anderes als eine Bearbeitung der in den Āgama enthaltenen Lehren. Tamulische Gelehrte lassen dies Werk spätestens im 1. oder 2. Jahrhundert entstanden sein, wofür viele Gründe sprechen, namentlich sprachliche. In seinen in der Zeitschrift Siddhānta Dīpikā, Vol. X, Nr. 4 veröffentlichten Thesen eines in der theosophischen Halle zu Madura am 25. und 26. September 1909 gehaltenen Vor-

trages über die Çaivāgama weist V. V. Rāmanan außerdem noch auf die altertümlichen Versmaße, Worte und Formen hin und zieht den Schluß, daß die Çaivāgama nicht jünger als das erste buddhistische Konzil sein können, das bald nach dem 480 vor Christo erfolgten Tode Buddhas stattfand. So viel wird man ohne Furcht behaupten können, daß wenigstens die Anfänge der Āgama-Literatur in die Zeit vor Christi Geburt zurückreichen.

### b) Die Gruppierung der Āgama und ihr Umfang.

In den Veden tritt uns wiederholt das Bestreben entgegen, vom Polytheismus loszukommen. Dieses Bestreben ist so charakteristisch für sie, daß man sich scheut, von einem Polytheismus in ihnen zu reden und die Bezeichnung Henotheismus oder Kathenotheismus, d. h. Glaube an einzelne Götter, oder an je einen einzelnen Gott, eingeführt hat. Das Streben, vom Polytheismus loszukommen, führte zunächst zur Gruppierung aller Götter in drei Gruppen. Die Zentren sind Agni, das Haupt der Erdgötter, Vāyu oder Indra, Häupter der Luftgötter, und Surya (Sonne), das Haupt der Oberwelt. Surya tritt aber immer mehr zurück und Agni, Vāyu, Indra erscheinen als die Hauptgötter. Im Laufe der Zeit wurde aber die Dreiheit Agni, Vāyu, Indra durch die Dreiheit Brahma, Vishṇu, Çiva abgelöst. Çiva, höchstwahrscheinlich der Rudra der Veden, übernahm die Funktionen Agni's und einiger populärer dravidischer Götter und Vishṇu die Funktionen Indras und Surya's. Bis heutigen Tages streiten sich diese zwei Götter, Çiva und Vishṇu, um die Vorherrschaft, beide im Besitze einer großen Gefolgschaft. Scheinbar ohne Gefolgschaft steht Brahma da, obgleich ihm die Schöpfung zugeschrieben wird. Es ist das verwunderlich, aber doch erklärlich. Die indische Spekulation befriedigte sich nicht mit den Phaenomena, sondern suchte nach einem letzten Grunde der Phaenomena hinter denselben. Als die wahre Realität hinter den Phaenomena empfahl sich natürlich die aktive Macht hinter dem phaenomenalen Universum, mythologisch der Gott Brahma, der Gott der Schöpfung. Diese Größe verschmolz mit der den Mantra unterliegenden Macht, mit Brahmanaspati, dem Herrn der Hymnen, und wurde je länger je mehr nicht als ein persönliches Wesen, sondern als die unpersönliche Realität hinter dem Universum, als die eine unveränderliche, ewige Substanz, als das Ding an sich verstanden. Diese Verwandlung oder geschichtlich vielleicht richtiger Identifizierung der ersten Person der Trinität mit dem abstrakten, unpersönlichen Noumenon, herbeigeführt durch die Spekulation, war natürlich für das Entstehen eines besonderen, dem Brahma gewidmeten Kultus wenig fördernd. Dazu

kommt noch ein zweiter Grund, der Brahma als Objekt der Gottesverehrung hinter Vishṇu und Çiva zurücktreten ließ. Brahma, der Gott der Schöpfung, erschien dem anbetenden Indier vor allem als ein Gott der Vergangenheit, der seine Aufgabe gelöst hat, und die Anbetung der noch für tätig gehaltenen Vishṇu und Çiva empfahl sich als mehr profitabel. Einen nicht mehr direkt sich betätigenden Gott zu verehren, kann man vielleicht von Asketen erwarten, die die Betätigung und Berührung in und mit der Welt zu vermeiden suchen, aber schwerlich von der Masse, die für ihre Existenz und für ihr Wohlbefinden sich auf das Universum angewiesen sieht, die das Universum sich dienstbar zu machen gezwungen ist und dazu die Hilfe der Götter ersehnt. Aber auch für die Asketen, bei denen man eine platonische Liebe für Brahma vielleicht erwarten durfte, bot sich für die praktische religiöse Betätigung ein passenderes Objekt dar. Da ihnen das Unberührtsein mit den Phaenomena als Ideal vorschwebte, mußte ihr Blick sich mehr auf Çiva, dessen Werk die Zerstörung ist, richten als auf Brahma, den Schöpfer. Nicht Brahma, sondern Çiva, der Zerstörer, mußte ihnen als Erlöser erscheinen. Die Hingabe an Çiva, den Zerstörer, konnte wohl ihr religiöses Gefühl, das sich ja von der Welt wegsehnte, befriedigen, aber nicht in demselben Maße ihr intellektuelles Interesse. Ihrem Intellekte drängte sich die Welt als Objekt auf und legte ihnen viele Probleme auf, z. B. über den Ursprung und den Zweck der Welt usw., mochten sie die Welt innerlich auch noch so sehr verachten. Beeinflußt von ihrem religiösen Interesse, das sie auf Çiva, den Zerstörer, wies, fingen sie an, die Ursache für den Bestand und die Entstehung des Universums wenigstens in irgend einem Sinne auf Çiva zurückzuführen. Es war seine Aufgabe, das Universum zu vernichten. Warum tat er es nicht? Die Ursache dafür, daß er das Universum nicht zerstörte, von ihm unabhängig sein zu lassen, verbot die religiöse Erwartung und Hoffnung, daß er durch Vernichtung des Universums die Befreiung der Seele herbeiführen werde. Diese Hoffnung würde illusorisch sein, wenn die Ursache für den Bestand und die Entstehung des Universums völlig außer ihm läge. So suchte man nach einer Ursache für das Universum im Çiva und setzte dem vernichtenden Çiva seine Çakti als schöpfende und erhaltende Kraft zur Seite. Die Çakti erhält die Rolle Brahmas, des Schöpfers. Brahma bleibt zwar noch nominell ein Bestandteil der Trinität, für die reine Spekulation aber wird er zu einem abstrakten Noumenon verflüchtigt, und für die religiöse Praxis wird er von der Çakti verdrängt. Nicht Brahma, Vishṇu und Çiva sehen wir als Bewerber um die Verehrung der Gläubigen, sondern Vishṇu, Çiva und Çakti.

Mit der Verehrung dieser drei steht die Āgama-Literatur in engster Verbindung. Das beweist ihre Zergliederung in drei Gruppen. Je nachdem die Çakti oder Çiva oder Vishṇu als das höchste Prinzip angenommen werden, werden nämlich Çākta-Āgama, Çaivāgama und Bhagavata (Vishṇu) Āgama, gewöhnlich Pāñcarātra genannt, unterschieden. Als orthodox findet man aufgezählt 77 Çākta-Āgama, 28 Çaiva-Āgama und 108 Pāñcarātra-Āgama. Unzählige mehr Āgama soll man in den Kommentaren zu den wenigen Āgama, die eingeborenen Gelehrten bekannt sind, erwähnt finden.

Uns interessieren vor allem die 28 Çaivāgama, da sie die Haupt-Autorität für das in den folgenden Blättern zur Darstellung gelangende System des Çaiva-Siddhānta sind. Die Titel der 28 Çaivāgama sind folgende:

### Die Āgama höheren Ursprungs.

1. Kāmika.
2. Yogaja.
3. Chintya.
4. Karaṇa.
5. Ajita.
6. Dīpta.
7. Sūkshma.
8. Sāhasraka (Sahasra).
9. Amsumān (Amsumat).
10. Suprabha (Suprabheda-Suprabodha).

### Die Āgama niederen Ursprungs.

11. Vijaya.
12. Nisvāsa.
13. Svāyambhuva.
14. Āgneyaka (Āgneya, Anala, Anila).
15. Bhadra (Vīra).
16. Bourava.
17. Mākuṭa (Makuṭa, Mukuṭa).
18. Vimala.
19. Chandrahāsa (Çhandranjāna).
20. Mukhayugbimba (Mukhabimba, Bimba).
21. Udgīta (Prodgīta).
22. Laḷita (Lalita).
23. Siddha.
24. Santāna (Sānta).
25. Nārasimha (Sarvokta, Ṣarvottara).
26. Paramešvara (Pāramešvara).
27. Kiraṇa.
28. Para (Pārahitā, Vātuḷa, Vatūla.

Die obige Liste der Çaivāgama ist den Anmerkungen in der von V. V. Rāmanan verfertigten und im Druck befindlichen englischen Übersetzung des Kommentars (Çaiva-Bhāshya) zu Bādarāyanas Vedānta Sūtra von Srikaṇṭha, auch Nīlakaṇṭha genannt, entnommen. Derselben Quelle sind die meisten der folgenden Angaben entnommen.

Der Umfang der genannten 28 Çaivāgama steht nicht fest. Nijaguṇa-çivayogin (Vivekachintāmani, Book II, § Āgama-sāṃkhya) schätzt

die Zahl der Verse auf 20,100,010,193,844,000, Sambhudeva (Çaiva siddhānta dīpikā) dagegen auf nur 280,000,000. Noch über Nija-guṇa hinaus gehen die Angaben in Vātulāgama (101,100,000,305,500,000), Kāmikāgama, Kāraṇāgama und Suprabhedāgama, und auch diese weichen voneinander ab. So unglaubwürdig und wegen der großen Differenzen auch wertlos diese Angaben über die Anzahl der Verse sind, so dürfen sie doch wohl als Beweis dafür, daß die Çaivāgama-Literatur von großem Umfang war, angesehen werden. Vielleicht rührt die große Differenz zwischen Sambhudeva und den anderen daher, daß ersterer nur die 28 Çaivāgama berücksichtigt, die anderen aber auch die Upāgama, Ergänzungen, Erklärungen, Anhänge zu den Āgama. Jedes der 28 Çaivāgama hat nämlich eine Anzahl von Upāgama. Kāmikāgama und Kāraṇāgama sprechen von 207 und Nija-guṇa von 198 Upāgama. V. V. Rāmanan gibt in seiner Übersetzung des Kommentars des Nīlakaṇṭha zu den Vedānta-Sūtra eine Liste der von Nija-guṇa erwähnten Upāgama. Außer den 198 dort aufgeführten Upāgama gibt es sicherlich noch andere Upāgama. So befindet sich z. B. das Mṛigendra Upāgama, das von Mādhava in seinen Ausführungen über Çaiva Darcana in dem Sarvadarcana-samgraha zitiert wird und das zu den wenigen Bestandteilen der Āgama-Literatur gehört, die uns bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben sind, in jener Liste nicht und ebenso das gleichfalls erhalten gebliebene Çiva dharmottara.

Jedes Āgama soll aus 4 Teilen, Kāṇḍa genannt, bestehen, aus Vidyā- oder Jñāna-Kāṇḍa, Yoga-Kāṇḍa, Kriyā-Kāṇḍa und Caryā-Kāṇḍa. Jñāna-Kāṇḍa soll zur Erkenntnis Gottes führen und Yoga-Kāṇḍa zur Konzentration des Geistes auf einen Gegenstand. Kriyā-Kāṇḍa gibt Aufschlüsse über alle zur Weihe eines Götzenbildes notwendigen Verrichtungen vom Graben zum Zwecke der Grundsteinlegung der Tempel an. Caryā-Kāṇḍa lehrt die Methode der Verehrung. Der Inhalt namentlich der letzten zwei Kānda soll wenig erquicklich sein. Es gilt in bezug auf sie alles, was man über die Tantra gesagt findet, mit denen sie vielleicht, wenigstens teilweise, identisch sind. Der Inhalt der Caryā, Kriyā- und Yoga-Kāṇḍa sollen durch menschliche Lehrer gelehrt werden können. Das Verständnis des Jñāna-Kāṇḍa dagegen soll nur durch Çiva selbst in der Gestalt eines Guru vermittelt werden können. Von philosophischem Wert scheinen nur die Jñāna-Kāṇḍa zu sein, und für das Verständnis indischer Psychologie vielleicht auch die Yoga-Kāṇḍa. Die Upāgama scheinen vor allem philosophischen Inhalts zu sein.

Die Çākta- oder Devi-Āgama, deren Zahl auf 77 berechnet wird, teilen sich in drei Gruppen ein: 1. 5 Subhāgama, auch Samaya

genannt, die Mittel zur Erlangung von Wissen und Erlösung lehren, 2. 64 Kaulāgama, die zum Teil sehr schmutzige Kniffe zur Erlangung magischer Kräfte lehren, 3. 8 Misrāgama, die gemischten Inhalts sind. Ihr philosophischer Wert scheint gering zu sein. Eine mehr philosophisch gerichtete Fortsetzung der Çākta-Āgama bilden die Çakti-Sūtra.

### c. Die Bedeutung der Āgama-Literatur.

Die Āgama-Literatur steht, wie aus dem Vorigen hervorgeht, in engster Verbindung mit den Çākta-, Çaiva- und Vaishṇava-Sekten, d. h. mit den bedeutendsten Sekten Indiens. Dies legt die Vermutung nahe, daß es die Āgama sind, die uns ein Verständnis des Hinduismus, wie er sich heute repräsentiert, erschließen können, das uns das Studium der Veden und der Upanishads nicht vermittelt hat. Diese Vermutung wird von vielen neueren indischen Gelehrten als Behauptung aufgestellt. So schreibt z. B. P. T. Srinivāsa Jyengar in der Einleitung zu seinem: Outlines of Indian Philosophy, Theosophical Publishing Society Benares and London 1909 über die Bedeutung der Āgama wie folgt:

„Obgleich der Hindu die Veden als ewig verehrt, sich voll Stolz einen Vedantisten nennt und neuerdings sich vorgenommen hat, das Licht des Vedānta zum Westen zu tragen, so fußt doch die lebende Religion Indiens, das, was man den tätigen Glauben der Hindu von heute nennt, auf den Āgama, den Çaiva-, Çākta- und Vaishṇava-Āgama. . . . Obgleich heutzutage Brocken der Upanishads in Diskussionen mit Vorliebe benutzt werden, so sind doch die aktuellen Anschauungen und religiösen Gebräuche der Hindu vollständig den Āgama entnommen.“

Derselbe schreibt an anderer Stelle desselben Buches:

„Der Einfluß der Āgama oder Tantra, unter welchem Namen sie bekannter sind, für das indische Leben ist sehr tief gewesen. Die lebende Religion der Hindu von heute ist wesentlich tantrisch vom Kap Comorin bis zur entferntesten Ecke Tibets. Selbst die wenigen genuin vedischen Gebräuche, die erhalten sind und von denen man glaubt, daß sie direkt von den Veden stammen, die Sandhyā, sind modifiziert worden durch Hinzufügung tantrischer Gebräuche. Ebenso tief ist der Einfluß der Āgama auf die Entwicklung der Vedānta-Philosophie gewesen. Çaṃkara war ein Anhänger der Çākta-Sekte und seine Advaita Auslegung des Vedānta, obgleich offenkundig unabhängig von den Çākta Āgama, ist doch von tantrischen Theorien beeinflußt. Rāmānuja, der nach der Ansicht Dr. Thibauts eine weniger gezwungene Form des Vedānta zur Darstellung bringt und den Ideen des Bādarāyana, des Verfassers der Vedānta-Sūtra näher steht als Çaṃkara, war ein Vaishṇava und betrachtete die Vaishṇava Āgama als Autorität, obgleich er sie selten zitiert, um seine Darlegung zu stützen. Mādhva steht so sehr unter dem Einfluß der Āgama, daß sein Kommentar (zu den Vedānta Sūtra) nichts weiter ist als eine Kette āgamischer Texte mit einigen hier und dort eingeworfenen Worten, um sie zu verbinden.“

Ähnlich urteilte auch Swāmi Vivekananda, der Vertreter des Hinduismus auf dem Religionskongreß in Chicago, in einem in Madras gehaltenen Vortrag:

„Was den Einfluß der Tantra betrifft, so gilt, daß mit Ausnahme der „Srouta"- und „Smarta"-Riten alle anderen Arten von Riten, die vom Himalaya bis zum Kap Komorin beobachtet werden, von den Tantra genommen sind, und daß sie die Gottesdienste der Çākta, Çivaiten, Vishṇuiten und aller anderen gleicherweise beherrschen."

Zu versuchen, im einzelnen den Einfluß der Āgama auf die Gestaltung des indischen Kultus nachzuweisen, dürfte ein zu gewagtes Unternehmen für einen Europäer sein. Abgesehen davon, daß die Āgama, soweit sie überhaupt noch vorhanden sind, geheim gehalten werden, wird den Europäern der Zutritt zu dem Inneren der Tempel nicht gestattet, und es besteht daher für sie gar nicht die Möglichkeit, den Kultus richtig kennen zu lernen.

Schon eher ist es möglich, den Einfluß der Āgama auf die Philosophie im einzelnen aufzuzeichnen, da uns die Philosophie der Āgama, wenn auch nur im geringen Maße aus den Āgama selbst, so aber doch durch die auf den Jñāna-Kāṇda der Āgama aufgebauten Schulen bekannt ist. Zurückhaltend muß man aber auch hier sein, einmal weil man noch nicht in jedem Falle nachweisen kann, ob eine gewisse Lehre der Āgama-Schulen wirklich schon in den Āgama selbst enthalten ist, sodann weil man in den Fällen, in denen sich ähnliche Lehren in den Āgama und in den Upanishads oder z. B. dem Sāṃkhya, Nyāya, Yoga usw. finden, sich vor das noch ungelöste Rätsel gestellt sieht, ob die Āgama älter oder jünger als jene sind. Von besonderem Interesse würde es sein, genau das Verhältnis zwischen den Āgama und dem Sāṃkhya zu wissen. Es liegt ja sehr nahe, anzunehmen, daß Kapila, der traditionelle Gründer der Sāṃkhya-Lehre, der nach den Untersuchungen Garbe's wegen der Abhängigkeit des Buddhismus von seinen Lehren vor der Mitte des 6. Jahrhunderts vor Christo gelebt haben muß, älter ist als die Āgama, aber der Umstand, daß die vorhandenen ältesten Sāṃkhya-Lehrschriften aus viel späterer Zeit stammen, und zwar höchstwahrscheinlich aus einer späteren Zeit als die Āgama, läßt es doch ratsam erscheinen, in seinem Urteil über das Früher oder Später vorsichtig zu sein. Daß z. B. die Tattva-Lehre, wie wir sie in dem auf den Āgama aufgebauten Çaiva-Siddhānta vorfinden, jüngeren Datums ist als die Tattva-Lehre des Sāṃkhya-Systems, steht wohl außer Frage, wofür das III, 3, g Gesagte ein Beweis sein dürfte. Was aber für den Çaiva-Siddhānta gilt, gilt noch nicht ohne weiteres für die Āgama. Wenn wir also auch wegen mangelnder Kenntnis der Āgama selbst und wegen der Ungewißheit der Chronologie darauf verzichten müssen,

in bezug auf einzelne Lehren genaue Angaben über den Umfang des Einflusses der Āgama auf das philosophische Denken Indiens zu machen, so dürfen wir es doch wohl wagen, im allgemeinen zu beschreiben, wo philosophisch die Bedeutung der Āgama zu suchen ist.

Das Hauptcharakteristikum der Religion der Veden ist Magie. Das Bestreben der Vedasänger geht vor allem darauf, die Götter, die man als Personifikationen der Naturkräfte ansah, durch Opfer von Fett oder Soma zu besänftigen oder günstig zu stimmen. Die Opfergaben wurden ins Feuer, das man für den Mund der Götter hielt, geworfen und durch Mantra, Zaubersprüche, gewissermaßen gewürzt. Manche der Mantra waren Lobgesänge auf die Götter, andere aber bloße Zusammensetzungen von Lauten ohne irgend welche Meinung oder zuweilen auch unartikulierte Laute „wie das Brüllen eines Ochsen“. Die Magie bildet den Ausgangspunkt für die indische Spekulation und Philosophie, eine Tatsache, die in ihrer Bedeutung meines Erachtens zu wenig berücksichtigt wird. Der Gedanke, sich durch Opfer und Zaubersprüche die Götter, die Personifikationen der Naturkräfte, untertänig machen zu können, der die nachvedische Literatur vollständig beherrscht, war ein fruchtbarer Nährboden für den Gedanken, daß der Mensch, für den Ritualen der Priester und für den Philosophen die Seele, das Höchste sei, und dem Makrokosmos einen Mikrokosmos zunächst zur Seite zu setzen und später überzuordnen. Der Purusha-Sūkta ist bereits ein Beweis dafür. (Rig. Veda X, 90. 13, 14.) Wie man hinter den Naturkräften Götter vermutete, so vermutete man auch hinter den geäußerten Mantra und den Seelenkräften Götter, identifizierte sie mit den Göttern der Naturkräfte, faßte sie endlich in Brahma zusammen, worunter man (der Rituale) entweder das Mantra, das Gebet, oder (der Philosoph) die Seele verstand, und setzte in Konsequenz davon dem bahir yāga, dem äußeren Opfer, den antar yāga, das innere Opfer und der bāhya pūjā, der äußeren Gottesverehrung, die mānasa pūjā, die innere Gottesverehrung, zur Seite. Diese uns in der Literatur des alten Indiens deutlich entgegentretende Tendenz, Gott in der Seele, dem Mikrokosmos, zu suchen und ihn dort zu verehren, brachte die Literatur der Upanishads hervor. Ihren klassischsten Abschluß erlangte diese Tendenz in der Vedānta-Schule, die, wie man sagen kann, sich darauf versteifte, Gott in der Seele zu suchen, und die ihn, weil sie ihn dort nicht fand, schließlich mit der Seele identifizierte.

Aber nicht alle indischen Denker betraten diesen Weg, Gott in sich selbst zu suchen. Manche fuhren fort, ihn im Makrokosmos, seinem Werke, zu suchen. Es lag nahe, ihn in den Naturkräften,

die zu der Annahme von Göttern und zu der Idee Gott geführt hatten, zu suchen. Das oben (Einl. 2 b) schon erwähnte Bestreben, alles Sein als eine Einheit zu begreifen, zwang sie aber, nicht bei den Naturkräften stehen zu bleiben wie die Sänger der Veden, sondern nach einer letzten Ursache hinter den vielen Naturkräften zu suchen. Als letzte Ursache hinter den Naturkräften vermuteten sie eine Naturkraft, von der alle anderen Naturkräfte wie aus einer Mutter entstehen. In dieser einen Naturkraft, Çakti genannt, suchte man nun Gott. Da man ihn aber dort ebenso wenig fand wie in der Seele, so erklärte man sie entweder für die immanente Seite des an sich verborgenen transzendenten Gottes, mythologisch für die weibliche Seite der Gottheit, oder identifizierte sie schlechthin mit Gott. Literarisch fand diese Tendenz, Gott in dem Makrokosmus zu suchen, ihre Vertreterin und Verfechterin in der Literatur der Āgama und ist lebendig geblieben in den philosophischen Schulen, die auf ihnen fußen.

Hier liegt die Bedeutung der Āgama-Literatur. Forscher, die von der indischen Literatur nur die von den Veden zu den Upanishads führende Linie kennen oder wenigstens diese Linie allein als Quelle zum Verständnis des spekulativen Hinduismus benutzen, halten den Idealismus, der Gott in der Seele sucht, für das Wesen des Hinduismus und den Vedānta eines Çaṃkara für den klassischsten Ausdruck desselben und können auch kaum anders. Das spekulative Indien ist aber nicht in dem Umfange, wie man es manchmal dargestellt findet und wie gemeinhin angenommen wird, eine Beute des den Menschen vergötternden Idealismus geworden. Besonders die Geschichte der letzten 1000 Jahre berichtet von einer großen Anzahl von Sektenbildungen, die bei aller Verschiedenheit das eine gemeinsam haben, daß sie den krassen Idealiasmus ablehnen und ihren Ausgangspunkt vom Makrokosmos nehmen. Forscher, die gewohnt sind, die Gedankengänge und Ansätze der Upanishads für die alleinige Wurzel des spekulativen Hinduismus zu halten, stehen diesen vielen Sektenbildungen gegenüber ratlos da. Sie können sie als Sprößlinge der Upanishads nicht unterbringen und helfen sich damit, in ihnen Revolte gegen den eigentlichen Hinduismus zu sehen, sie also als Abtrünnige zu brandmarken, oder sie auf nichtindische Einflüsse, häufig christliche Einflüsse, zurückzuführen. Das Rätsel über die Möglichkeit der Entstehung dieser antivedāntischen oder sagen wir lieber antiidealistischen Sekten und Schulen löst sich sofort, wenn wir zum Verständnis der Geschichte des indischen Geistes die Āgama-Literatur mit heranziehen. Aus den Āgama stammen jene Tendenzen und Gedanken, die die Gründer jener

Sekten veranlaßten, gegen die einseitig idealistischen Richtungen aufzutreten, wie manche von ihnen selbst bekennen, indem sie den Āgama, sei es den Çākta- oder Çaiva- oder Vaishṇava-Āgama, dieselbe Autorität als den Veden und Upanishads zuschreiben.

Daß die Gegner des den Idealismus auf die denkbar höchste Spitze getriebenen Çaṃkara ihre Waffen gegen ihn vor allem aus den Āgama holen, können wir noch heutigen Tages beobachten. Durch die Forschungen und Arbeiten europäischer Gelehrter, vor allem Max Müllers und Paul Deussens, ist der Idealismus in der Çaṃkara'schen Ausprägung wieder zu neuer Blüte gelangt. An Widerspruch gegen ihn fehlt es aber jetzt ebensowenig wie in den früheren Jahrhunderten, und zwar nimmt dieser Widerspruch jetzt wieder ebenso wie früher seinen Ausgangspunkt von der Gedankenwelt der Āgama. Um den namentlich die englisch gebildeten Kreise in seinen Bannkreis ziehenden extremen Vedānta Çaṃkara'scher Färbung zu bekämpfen, fing man an, die nichtvedāntischen Schulen und die nicht Çaṃkara'schen vedāntischen Schulen, die einen milderen Idealismus lehren, zu studieren, die Schriften dieser Schulen durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich zu machen und durch Wort und Schrift für sie Propaganda zu machen, und zwar in der englischen Sprache sowohl als in den Landessprachen. Wie sehr der Gegensatz zu dem Çaṃkara'schen Idealismus diese Bestrebungen leitet, geht z. B. schon daraus hervor, daß ein an der Belebung des Çaiva-Siddhānta in hervorragender Weise beteiligter und tätiger Führer dem Verfasser schreiben konnte: „Ich sähe lieber, Indien würde christlich, als daß es dem Vedānta des Çaṃkara zur Beute fiele."

Darin liegt also meines Erachtens die Bedeutung der Āgama-Literatur für die indische Spekulation; sie hat verhindert, daß Indien dem den Menschen vergötternden Idealismus verfiel, und verhindert es noch.

### d) Die Çaivāgama als Autorität für den Çaiva-Siddhānta.

Aus den Angaben der Sūtasaṃhitā über die Āgama, die wir oben (2a) anführten, haben wir bereits erkannt, daß die Autorität der Āgama keine allgemein anerkannte war. In dem ausführlichen Kommentar des Çivajñāni-Swāmi zum Çivajñānabodha werden eine ganze Anzahl von Äußerungen des Padma-Purāṇa, des Liṅga-Purāṇa und des Kūrma-Purāṇa, die sich teilweise in sehr scharfer Weise gegen die Āgama richten, angeführt. Dieser Gegensatz zwang die Anhänger der Āgama, der Frage nach der Autorität der Āgama besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Sri Nīlakaṇṭhācārya, der

von den Çaiva-Siddhāntisten gerne als einer der Ihrigen in Anspruch genommen wird, verteidigt seine Abhängigkeit von den Çaivāgama, indem er sagt: „Ich sehe keine Differenz zwischen dem Veda und dem Çaivāgama. Das Veda ist Çaivāgama.“ In den eigentlichen Çaiva-Siddhānta-Schriften finden wir einen gewissen Unterschied zwischen den Veden und den Çaivāgama anerkannt. Für sie stellt sich also die Frage, wie die Çaivāgama eine Autorität sein können, etwas schwieriger als für Nīlakaṇṭha, der sich einfach über die Unterschiede hinwegsetzt. Die Autorität der Veden anzuzweifeln, wäre gefährlich gewesen; sie hätten sich damit außerhalb des Hinduismus gesetzt und sich auf eine Stufe mit dem Buddhismus und Jainismus gestellt. Beide als gleichwertige Autoritäten nebeneinander zu stellen, verbot ihnen die Erkenntnis einer gewissen Verschiedenheit derselben. Hätten sie die Lösung akzeptiert, die sich in Sūtasaṃhitā findet, wo den Veden eine höhere Autorität zugeschrieben und die Āgama nur als Autorität für weniger Fortgeschrittene gelten gelassen werden, so würden sie sich damit der Gefahr ausgesetzt haben, für weniger Fortgeschrittene erklärt zu werden, da sie tatsächlich mehr auf den Āgama fußen als auf den Veden. Die Formel, durch die man glaubte, sowohl den Veden als auch den Āgama gerecht zu werden, finden wir bereits bei Tirumūlār in seinem Tirumantra. Er singt:

„Das Veda und das Āgama sind wahr, offenbart von dem Höchsten. Erkenne, daß das eine allgemein und das andere speziell ist. Beide sind Offenbarungen Gottes. Wenn man untersucht, (stellen sich) beide (dar) als (sichere) Ergebnisse. Wenn man sagt, daß eine Differenz besteht, so wisse: für die Großen existiert keine Differenz.“ Tirumantra VII, 276.

Dieselbe Stellung den Veden und den Āgama gegenüber nehmen auch die der folgenden Darstellung des Çaiva-Siddhānta als Quellenschriften dienenden Schriften ein. So lesen wir z. B. in Çivajñānasiddhiār VIII, 13–15:

„Religionen und Religionsbücher stehen in Widerspruch miteinander und sind mannigfaltig. Wenn du fragst, welche Religion die wahre Religion und welches Buch das wahre Buch ist, so wisse, diejenige Religion, die ohne Streit, der sagt, das ist wahr, das ist nicht wahr, sagt, daß diese alle der Ordnung gemäß dort und dort zu Recht bestehen, ist die wahre Religion, ist das wahre Buch. Diese sind alle enthalten in den Veda und in den Āgama. Die beiden sind in dem Fuß Çivas enthalten.“ (13). „Die wertvollen Veden und die Āgama sind Bücher erster Größe. Da sie über alles Aufschluß geben, ist es schwer, ihren Inhalt zu ermessen. Ferner, die Seelen gründen durch die Aruḷ Çivas eine jede für sich gemäß ihrer Erkenntnis durch Frage und Antwort Sekten. Smriti (d. h. Erinnerung, Tradition, Schriften, die zwar für heilig aber nicht für inspiriert gehalten

werden), Purāṇa, Bücher wissenschaftlichen Inhalts und alle anderen Bücher sind Hilfsbücher für die Wahrheitsbücher. Āgamānga und Vedānga sind Anhänge. Es gibt nichts, was gesagt werden kann, ohne daß es sich (bereits) in den Veden und den Āgama befindet. Denen, die da sagen, daß es etwas gibt, braucht man keine Antwort zu geben.“ (14.) „Veda und Çaivāgama sind die einzigen wirklichen Bücher. Alle anderen Bücher sind von ihnen abgeleitet. Sie sind die ersten Bücher und offenbart von dem ewigen Malalosen (d. i. Çiva). Die Veden sind allgemein. Die Çaivāgama sind speziell. Der Ordnung gemäß sind die Veden für die Weltlichen gegeben, die Çaivāgama für die, die Çaktinipāta erlangt haben, (d. h. für die Erleuchteten) geoffenbart. Die in den Veden nicht geoffenbarten Gegenstände und den fehlerlosen Inhalt der Upanishads enthalten die Çaivāgama. Alle anderen Bücher sind draußenstehende Bücher. Çaivāgama sind Siddhānta-Bücher.“ (15.)

Aus diesen Zitaten, namentlich aus dem letzten, geht deutlich hervor, daß der Çaiva-Siddhānta die Çaivāgama als Wahrheitsquellen höher einschätzt als die Veden. Beide, die Veden sowohl als die Çaivāgama, sind Offenbarungen des Höchsten und daher an sich wahr. Sie enthalten beide nichts Falsches. Aber sie sind doch nicht von gleichem Wert, weil sie nicht beide in derselben Absicht geoffenbart sind. Der Çaiva-Siddhānta huldigt dem Grundsatz der Evolution auch auf dem Gebiete der religiösen Erkenntnis. Die Einzelseele hat sich von den untersten Stufen der Erkenntnis allmählich zu der höchsten Stufe der Vollkommenheit emporzuarbeiten. Zu dem Zwecke läßt Gott die Entstehung vieler Religionen zu, die alle für die betreffende Stufe, für die sie gemeint sind, die Wahrheit, wenn auch nicht die ganze vollkommene Wahrheit an sich, so aber doch Wahrheit enthalten. Als gemeinsame Grundlage für alle Religionen hat Çiva die Veden geoffenbart. Wer die Veden studiert, kommt immer zu seinem Rechte, gelangt immer zu dem Wahrheitsbesitz, zu dem er berechtigt ist und dessen er auf der Stufe, auf der er sich befindet, bedarf. Auch die Wahrheit für die höchste Stufe ist in den Veden enthalten, aber sie ist aus ihnen sehr schwer zu entnehmen, weil sie dem allgemeinen Charakter der Veden entsprechend, (denn sie sind für alle Stufen der Entwicklung gemeint), in ihnen nicht in klar erkennbarer Form enthalten ist, sondern nur allgemein, nur verborgen. Von den Çaivāgama dagegen wird behauptet, daß sie speziell für die höchste Stufe geoffenbart sind, daß sie die Wahrheit, und zwar die ganze volle Wahrheit, in abgeklärter und leicht zu verstehender (d. h. nur für die dazu reifen Seelen) Weise enthalten.

Daß die Çaivāgama die ganze volle Wahrheit enthalten, lesen die Çaiva-Siddhāntisten schon aus dem Worte Āgama heraus. Indem man unter Ā Pāça, unter Ga Paçu, und unter Ma Pati versteht,

erklärt man Āgama als das über das Wesen der drei ewigen Substanzen, Materie (cum grano salis), Seele, Gott, d. h. mit anderen Worten über alles aufklärende Buch. Nach einer anderen beliebten Definition des Wortes Āgama versteht man unter Ā Çivajñāna, unter Ga Moksha, unter Ma Beseitigung des Mala und Ausrüstung mit Çivajñāna, das Allseligkeit verleiht.

### 3. Die Quellen unserer Darstellung des Systems des Çaiva-Siddhānta.

Der Çaiva-Siddhānta besitzt, selbst wenn wir von den Āgama, auf denen er nach seinem eigenen Zeugnis fußt, absehen, eine ziemlich umfangreiche Literatur, wie wir näher noch (§ 4) sehen werden, und zwar hauptsächlich in tamulischer Sprache. Sie in ihrer Gesamtheit unserer Arbeit als Quelle zugrunde zu legen, erwies sich für den Verfasser, der kein durch keinerlei Amt gestörter Privatgelehrter sondern ein durch Arbeiten mancherlei Art vielfach in Anspruch genommener Mann der Praxis ist, als eine Unmöglichkeit. Wollte er wegen der geringen Zeit, die er sich für wissenschaftliche Arbeiten stehlen mußte, überhaupt etwas zustande bringen, so mußte er sich wohl oder übel zu beschränken bequemen. Aus der als Quellen für den Çaiva-Siddhānta sich darbietenden Fülle von Schriften die geeignetsten zu wählen, war leicht. Da er als Grundlage jeder Art von Arbeiten über den Çaiva-Siddhānta eine genaue Kenntnis des Systems desselben für unumgänglich notwendig hält, und da es sich deshalb, nachdem er einmal die Notwendigkeit einer Bearbeitung der çaiva-siddhāntischen Weltanschauung erkannt und den Entschluß gefaßt hatte, sich an diese Bearbeitung heranzumachen, von selbst ergab, daß er zunächst sein Augenmerk auf die doktrinäre Seite des Çaiva-Siddhānta lenkte, drängten sich ihm vor allem die lehrhaften Schriften auf. Von diesen mußte er 14 Schriften den Vorzug geben, da diese vor den anderen ein kanonisches Ansehen besitzen. Diese 14 Schriften, die kollektiv unter dem Namen Meykaṇḍa Çāstra — die die Wahrheit gesehen (erkannt) habende Philosophie — bekannt sind, sind folgende:

Çivajñānabodha von Meykaṇḍa deva aus Veṇṇeyñallūr.
Çivajñānasiddhiyār von Aruḷnanti deva aus Tiruturaiyūr.
Irupāvirupathu von „ „ „ „
Tiruvuntiyār von Uyyavanta deva aus Tiruviyalūr.
Tirukkaliṟṟuppaḍiyār von Uyyavanta deva aus Tirukkaḍavūr.
Uṇmaiviḷakka von Manavācakam kaḍanta deva.

Çivaprakāça
Tiruvarudpayan
Viñāveṇba
Poṟṟipakrodai
Koḍikkavi
Neñcuviḍutūtu
Uṇmaineṟiviḷakka
Saṅkalpanirākaraṇa

} von Umāpati Çivan aus Koṟṟavaṅkuḍi.

Die wichtigste dieser 14 Schriften ist Çivajñānabodha. So wie diese Schrift uns in tamulischer Sprache vorliegt, bildet sie eine Art von Übersetzung von 12 kurzen Sanskrit-Sūtra und eine Art von Kommentar zu denselben. Die 12 Sūtra bilden einen Bestandteil des Bourava Āgama. Die Legende erzählt, daß Çiva am Anfang des jetzigen Weltbestehens neben den Veden auch die 28 Çaivāgama erschaffen habe. Srikaṇṭharudra habe die 28 Çaivāgama den Nandiperumān gelehrt. Da dieser die Aussagen der Āgama über die 4 Stufen der Caryā, Kriyā, Yoga und Jñāna nicht miteinander in Einklang bringen konnte, sei ihm als eine Zusammenfassung aller Lehren der Āgama Çivajñānabodha, d. h. die 12 Sūtra des Bourava Āgama, gelehrt, worauf natürlich aller Zweifel sofort verflog. Er lehrte die Sūtra dann seinen Lieblingsschüler Sanat kumāra Muni, einen Rischi der vedischen Zeit, dieser den Satyajñānadarçani und dieser dann den Parañjotimuni. Letzterer kam vom Himmel herab, um die Sūtra den Meykaṇḍa deva zu lehren, der dieselben ins Tamulische übersetzte und mit einem Kommentar versah. Sein eigentlicher Name war Çvetavana. Gelebt hat er etwa im 13. Jahrhundert in Tiruveṇṇeynallūr am Ufer des niederen Peṇṇār, etwa 20 Meilen von der Eisenbahnstation Panrutti im South Arcot-Distrikt.

Die Legende erzählt von ihm folgende Einzelheiten. Ein gewisser Alchuta aus dem Dorfe Pennagadam bei Tiruveṅkāḍu oder Çvetavana im Tanjore-Distrikt war lange kinderlos und betete unaufhörlich zu Çvetavana Içvara um Kindersegen. Eines Morgens ging er früh zu dem Tempelteich und badete. Als er sein Gebet beendet hatte, entdeckte er ein neugeborenes Kind auf den Stufen des Teiches liegend, hob es auf, herzte es und trug es heim zu seinem Weibe, Gott für seine Gnade preisend. Sie zogen es als ihr eigenes Kind auf und nannten es, weil es eine Gabe des Çvetavana Içvara war, Çvetavana. Bald aber begannen die Kastengenossen über Alchuta zu murren, ihm vorwerfend, daß er einen Findling niedrigerer Kaste aufzöge. Die Pflegeeltern gerieten darüber in große Verlegenheit. Als dann ein Schwager des Alchuta aus Tiruveṇṇeynallūr zu Besuch kam und sich anbot, den Knaben mitzunehmen und zu erziehen, stimmten sie freudigst zu. So wurde Tiruveṇṇeynallūr von seinem dritten Lebensjahre an die Heimat

des Knaben. Weiter wird berichtet, daß er von Geburt an stumm war, daß sein einziges Spiel war, Çivalinga aus Sand zu machen und sie meditierend zu betrachten. Eines Tages nun passierte ein Siddha, ein Jīvan-Mukta, der oben erwähnte Parañjotimuni das Dorf, sah den Knaben in seinem Spiel und fühlte sich zu ihm hingezogen. Als er den fortgeschrittenen geistlichen Zustand des Knaben bemerkte, berührte er ihn mit seiner Aruḷ (erleuchtende Gnade), änderte seinen Namen in Meykaṇḍa deva, belehrte ihn über die göttliche Philosophie des Çivajñānabodha und befahl ihm, dasselbe ins Tamulische zu übersetzen, damit die Welt die in ihm enthaltene Wahrheit kennen lerne. Der Knabe aber verhielt sich weiter stumm, bis das 5. Lebensjahr beendet war, weiteren Unterricht von dem Gott Ganesha in Tiruveṇṇeynallūr, der den Namen Poḷḷā Piḷḷayār trägt, erhaltend. Nach Beendigung des 5. Lebensjahres aber begann er, Çivajñānabodha zu lehren und zu predigen, viele Schüler um sich sammelnd. — In diesen Tagen lebte in Tiruturaiyūr ein berühmter Pandit und Philosoph, Aruḷnanti Çivācārya mit Namen, wohlbewandert in allen Veden und Āgama und daher Sakala (alle) Āgama Pandit genannt. Er kam eines Tages mit seinen Schülern besuchsweise nach Tiruveṇṇeynallūr. Seine Schüler fühlten sich zu den Lehren des Meykaṇḍa deva hingezogen und begannen allmählich, ihren früheren Lehrer zu verlassen. Aruḷnanti Çivācārya wünschte zu wissen, warum seine Schüler ihn verließen, und machte sich auf, den Meykaṇḍa deva von Angesicht zu Angesicht zu sehen und ihn zu besiegen. Sobald er bei Meykaṇḍa deva ankam und das Gnadenauge desselben auf ihn fiel, fühlte er seinen Stolz und sein Nichtwissen dahinschwinden, fiel sich besiegt fühlend ihm zu Füßen und wurde von der Stunde an sein ergebener Schüler, nicht beachtend, daß er ein Brahmane und Meykaṇḍa deva nur ein Çudra war. Unter der Inspiration von seinem neuen Lehrer verfaßte Aruḷnanti Çivācārya Jrupāvirupathu und als autorisierten Kommentar zu Çivajñānabodha Çivajñāna siddhiār.

Wenn wir auch die Legendenerzählungen über den reichlich frühreifen Meykaṇḍa deva ablehnen müssen, so dürfen wir doch wohl einen Meykaṇḍa deva als historische Persönlichkeit und als den Verfasser des uns vorliegenden tamulischen Çivajñānabodha annehmen. Mehr als der sagenhafte Bericht über seine frühe Erleuchtung usw. interessiert uns die Zeit, in der er gelebt und das ihm zugeschriebene Werk verfaßt haben kann. Zwei Daten besitzen wir, die es uns ermöglichen, die Abfassungszeit des Çivajñānabodha wenigstens annähernd zu bestimmen. Der Gründer des etwa vor 600 Jahren gegründeten Tiruvavaduturai-Klosters, Namaçivaya Deçika, beansprucht, der 5te Nachfolger des Meykaṇḍa deva zu sein. Ein weiteres Datum finden wir in dem Vorwort zu Sankalpanirākaraṇa von Umāpati. Umāpati gibt dort als das Abfassungsjahr dieses Werkes das 1235te Jahr der Salivahana-Ära an, d. h. nach unserer Zeitrechnung das Jahr 1313. Bedenken wir, daß nach der Überlieferung, die richtig sein

wird, Umāpati der vierte der sogenannten Santāna-Guru, d. h. der 3te unmittelbare Nachfolger Meykaṇḍa devas ist, und berechnen wir etwa 25 Jahre für jeden der Guru oder Ācārya, so ergibt sich als Abfassungszeit des tamulischen, dem Meykaṇḍa deva zugeschriebenen Çivajñānabodha etwa das erste Drittel des 13ten Jahrhunderts, ein Datum, das mit dem oben über Namaçivaya Deçika Gesagten übereinstimmt.

Der Aufbau des tamulischen Çivajṇānabodha ist wie folgt. Zunächst wird eine freie, in gedrängter Sprache gegebene poetische Übersetzung der Sanskrit-Sūtra gegeben. Dann wird das Sūtra in einzelne Thesen aufgelöst, Churnika und in unserer deutschen Übersetzung Behauptung genannt. An die einzelne These schließt sich eine Begründung an, Varthika genannt, in gedrängter, jedes überflüssige Wort vermeidender Prosa. Dieser Begründung folgen dann mehrere in Poesie geschriebene Analogien, Udāharana genannt. Behauptung, Begründung und Analogien bilden zusammen ein Adhikaraṇa. Die Anzahl der Adhikaraṇa der einzelnen Sūtra schwankt zwischen 2 und 7. Die 12 Sūtra sind weiter in zwei Kapitel von je 6 Sūtra eingeteilt, in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Der allgemeine Teil behandelt cum grano salis die Metaphysik und Psychologie des Çaiva-Siddhānta und der spezielle Teil ist mehr praktisch-religiösen Charakters. Jedes Kapitel zerfällt weiter in zwei Teile von je 3 Sūtra. Der erste Teil des ersten Kapitels trägt den Namen Pramāṇaviyal, d. h. Beweis-Teil und handelt von der Existenz Gottes (1. Sūtra), von der Seelenwanderung oder von dem Verhältnis Gottes zur Welt und zu den Seelen (2. Sūtra) und von der Existenz der Seelen (3. Sūtra). Der zweite Teil des ersten Kapitels trägt den Namen Lakshaṇaviyal, d. h. So-sein-Teil und beschreibt die Seelen in ihrem Verhältnis zu den Organen (4. Sūtra), in ihrer Abhängigkeit von Gott (5. Sūtra) und das Wesen der Materie als grundverschieden von dem Wesen Gottes (6. Sūtra). Der erste Teil des speziellen Kapitels heißt Sādhanaviyal, d. h. Mittel, Wegteil nämlich zur Erlösung. Sūtra 7 beschreibt das Wesen der Seele als des Objektes der Erlösung, Sūtra 8 klärt über die Hilfsmittel zur Erlangung der Erlösung auf, und Sūtra 9 beschreibt den Prozeß der Reinigung der Seele. Der letzte Teil heißt Payaniyal, d. h. Ertragteil. Das 10. Sūtra handelt von der Beseitigung der Seelenfessel, das 11. Sūtra von der Vereinigung mit Gott und das 12. Sūtra von der Verehrung Gottes durch die erlösten Seelen.

Wie fast alle indischen Bücher von irgend welcher Bedeutung, so hat auch Çivajñānabodha mehrere Kommentare erlebt. Der bedeutendste Kommentator ist ein Çivajñāna Yogi oder Muni, der 1785 gestorben sein soll. Er schrieb einen kurzen und einen langen Kom-

mentar. Der kleinere Kommentar ist in den nachfolgenden Blättern teilweise mit übersetzt. Der größere Kommentar dagegen ist nur gelegentlich herangezogen worden.

Das nächstwichtigste kanonische Werk des Çaiva-Siddhānta Çivajñānasiddhiār, das Aruḷnanti zum Verfasser hat, ist in seinem zweiten Teile eigentlich auch ein Kommentar zu Çivajñānabodha. Der erste Teil, Parapaksha, d. h. die gegnerische Seite, setzt sich kritisch mit einer ganzen Anzahl anders lehrender Schulen auseinander. Der zweite Teil Svapaksha, d. h. die eigene Seite, enthält eine positive Darstellung des Çaiva-Siddhānta in freiem Anschluß an den Gedankengang des Çivajñānabodha. Çivajñānasiddhiār ist besonders deshalb wichtig, weil es ausführlicher über manches handelt, was im Çivajñānabodha als bekannt vorausgesetzt oder nur kurz angedeutet wird. Benutzt ist für die Übersetzung der Zitate für den kritischen Teil der Kommentar von Tattva Prakāçar und für den systematischen Teil der Kommentar von Çivajñāna Yogi oder Swāmi.

Von Aruḷnanti stammt auch Irupāvirupathu, ein kurzes Werk, das sich hauptsächlich mit dem Wesen des Pāça, der die Seelen fesselnden Fessel beschäftigt.

Der Schüler Aruḷnantis ist ein gewisser Maraijñānasaṃbandha, der Lehrer des Umāpati Çivācārya, dem nicht weniger als 8 von den 14 kanonischen dogmatischen Schriften zugeschrieben werden. Er gehörte zu den Tempelbrahminen Chidambarams und war berühmt wegen seiner Gelehrsamkeit. Auf einer Reise passierte er, wie die Sage erzählt, den Wohnort des Maraijñānasaṃbandha. Als dieser ihn sah, rief er aus: „Dort geht ein Mann, blind im hellen Tageslicht.“ Als Umāpati diese Worte hörte, verließ er die Sänfte, fiel dem Guru zu Füßen und aß aus lauter Verehrung für ihn sogar von den Überresten seines Reises, obgleich Maraijñānasaṃbandha nur ein Çudra war. Als Umāpati, nachdem er über die Geheimnisse des Çaivasiddhānta belehrt war, nach Chidambaram zurückkehrte, wurde er von seinen Kastengenossen nicht wieder aufgenommen und war gezwungen, außerhalb Chidambarams zu leben. Trotzdem er die Kaste gebrochen hatte, mußten die Brahminen ihn wegen seiner Gelehrsamkeit doch zurückrufen, um ein großes Götzenfest mit verherrlichen zu helfen. Bei dieser Gelegenheit verfaßte er das kurze Gedicht Koḍikkavi. Außer den 8 als kanonische Schriften anerkannten Schriften schrieb er noch eine (Legenden) Geschichte des Tempels zu Chidambaram, ein kurzes Summarium zu dem Peria Purāṇa, dem Heiligenbuch des Çivaismus und ein Purāṇa zum Preise des Sekkilār, des Verfassers des Peria Purāṇa. Alle diese Bücher schrieb er in tamulischer Sprache. In Sanskrit schrieb er einen Kommentar zu dem

Paushkara Āgama, der als Manuskript in der Bibliothek des Tiruvavaduturai-Klosters sein soll. Von den 8 in der Sammlung des Meykaṇḍaçāstra aufgenommenen Schriften sind die bedeutendsten Sankalpanirākaraṇa, eine Streitschrift gegen andere Schulen, Çivaprakāça, das man ein Kompendium des Çivajñānasiddhiār nennen kann, und Tiruaruḍpayan, das die Çaivasiddhāntisten ein Supplement zum Kuṛaḷ zu nennen lieben. Kuṛaḷ von Tiruvaḷḷuvar ist eine berühmte Spruchsammlung über die drei Güter: Tugend, Besitz, Lust. Insofern Umāpati in Tiruaruḍpayan über das vierte Gut, über Moksha, schreibt, glaubt man sich berechtigt, es in Verbindung mit dem Kuṛaḷ zu setzen, zu mal es auch im selben Versmaß geschrieben ist.

Von den Verfassern der drei anderen kanonischen Schriften, Uyyavanta deva aus Tiruviyalūr, Uyyavanta deva aus Tirukkadavūr und Manavācakam kaḍanta deva ist Näheres nicht zu berichten.

## 4. Überblick über die Geschichte des Çaiva-Siddhānta.

Aus der Tatsache, daß die unserer Darstellung des Çaiva-Siddhānta zugrunde gelegten 14 kanonischen Schriften aus dem 13. Jahrhundert stammen, darf nicht geschlossen werden, daß der Çaiva-Siddhānta erst im 13. Jahrhundert entstanden ist. Seine Geschichte reicht weit über diesen Termin hinaus, und zwar nicht nur insofern, als er auf den Çaivāgama fußt und so eine Fortsetzung der in ihnen zum Ausdruck kommenden Gedankenwelt darstellt, und auch nicht nur insofern, als er einen Bestandteil des Çivaismus bildet und als solcher an der Geschichte desselben Teil hat, sondern auch als eine selbständige Größe neben den Çaivāgama und innerhalb des Çivaismus.

Die innere Entwicklungsgeschichte von den Çaivāgama zu den 14 kanonischen Schriften aufzuzeichnen, ist bei der geringen Bekanntschaft mit den Āgama ein Ding der Unmöglichkeit. Eher ließe sich schon etwas über die allmähliche Entstehung des Çaiva-Siddhānta als selbständige Schule im Çivaismus sagen, aber wir verzichten doch wohl besser darauf, da der dichte Schleier, der über der Religionsgeschichte Indiens und besonders Südindiens liegt, noch zu wenig gelüftet ist, um viel mehr als unsichere Hypothesen aufstellen zu können. Daß der Çaiva-Siddhānta eine verhältnismäßig jüngere Richtung innerhalb des Çivaismus ist, empfiehlt sich anzunehmen, besonders im Hinblick auf die Lehre von der Çakti. Während in anderen Sektionen des Çivaismus die Anschauung von der Çakti sinnlich grob ist, tritt sie uns im Çaiva-Siddhānta in vergeistigter Gestalt entgegen.

Çaiva-siddhāntische Elemente lassen sich schon in den ältesten Erzeugnissen der tamulischen Literatur finden, so z. B. schon im Kuṛaḷ des Tiruvaḷḷuvar und in den Sprüchen seiner Schwester Auvai, doch dürfte es wissenschaftlicher Leichtsinn sein, zu behaupten, daß die genannten zwei Autoren Çaiva-Siddhāntisten gewesen seien. Die Tatsache, daß der Verfasser des Kuṛaḷ zum Anhänger des Jainismus gestempelt ist, genügt schon, um uns vorsichtig zu machen. Die Frage, ob Tiruvaḷḷuvar ein Anhänger des Jainismus oder des Çivaismus war, wird wohl nie gelöst werden, da der religiös-philosophischen Sprüche in seiner mehr auf das praktische Leben Rücksicht nehmenden Spruchsammlung zu wenig sind. Der älteste uns bekannte Autor, der unverkennbar auf dem Boden des Çaiva-Siddhānta steht, ist Tirumūlār. Sein umfangreiches Werk, Tirumantra, das vielleicht schon in einem der ersten Jahrhunderte entstanden ist, bietet nicht nur einige Grundgedanken des Çaiva-Siddhānta, sondern auch schon eine subtile Dogmatik. So lange wir nicht noch ältere Çaiva-Siddhānta-Schriften in tamulischer Sprache auffinden, müssen wir annehmen, daß es Tirumūlār war, der die philosophische Gedankenwelt der Āgama der tamulisch sprechenden Bevölkerung Südindiens zugänglich machte. Bruchstücke des umfangreichen Tirumantra sind von J. M. Nallasāwmi Piḷḷai in der Zeitschrift Siddhānta Dīpikā in englischer Übersetzung veröffentlicht, doch ist die Übersetzung leider nicht ganz getreu. Eine genaue Übersetzung in eine europäische Sprache wäre sehr erwünscht, da uns dieses Buch nicht nur mancherlei Aufschlüsse über den philosophischen Charakter der Çaivāgama sondern auch über die Kultur vergangener Zeiten Südindiens, das von europäischen Gelehrten Nordindien gegenüber bis jetzt stiefmütterlich behandelt worden ist, geben kann.

Weitere Kreise aber wurden für die Çaiva-Siddhānta-Weltanschauung wohl erst durch die 4 Çaiva-Ācārya gewonnen. Die Tätigkeit dieser 4 Ācārya scheint für die Gestaltung des religiösen Südindiens von ungeheurer Bedeutung gewesen zu sein, hat man es doch anscheinend ihrem Wirken zuzuschreiben, daß das tamulische Volk sich völlig vom Buddhismus und namentlich vom Jainismus, der Jahrhunderte lang sich großen Anhangs erfreute und lange die tamulische Literatur völlig beherrscht hat, lossagte. Leicht ist den Ācārya der Sieg über den Jainismus nach den allerdings sehr phantastischen und nur mit der allergrößten Vorsicht als historische Quellen zu benutzenden Berichten über ihr Leben nicht geworden. Heftige Kämpfe, und zwar nicht nur Redekämpfe, mußten ausgefochten werden. Der Sieg scheint aber ein vollständiger gewesen zu sein. Die Namen der 4 streitbaren Vertreter des Çaiva-Siddhānta sind Maṇikkavācaka, Ver-

fasser des Tiruvācaka, Appar, auch Tirunāvukkarasar genannt, Jñānasaṃbandha und Sundara, deren Hymnen wir in dem Sammelwerk Devāra finden. Genaue Daten über den Zeitpunkt ihres Lebens besitzen wir leider nicht. Wir gehen aber wohl nicht fehl, wenn wir sie in die Zeit vor 1000 verlegen. Manche indische Gelehrte geben als Datum das 8. Jahrhundert an, was vielleicht richtig ist.

Etwas spätere Vertreter des çaiva-siddhāntisch gefärbten Çivaismus, die der Erwähnung wert sind, sind Nambi Āṇdar Nambi und Sekkilār. Der erstere hat dem tamulischen Volke ein Sammelwerk geschenkt, das bis auf den heutigen Tag „das tamulische Veda" genannt und als Veda geschätzt und in den Tempeln benutzt wird. Es besteht aus 11 Büchern. Die ersten 7 Bücher enthalten die Hymnen der 3 Ācārya: Appar, Jñānasaṃbandha und Sundara und tragen den gemeinsamen Namen Devāra. Das 8. Buch bildet Tiruvācaka. Das 9. Buch enthält Hymnen von 9 verschiedenen Dichtern. Im 10. Buche finden wir Tirumūlārs Tirumantra. Das 11. Buch enthält wieder eine Anzahl kleinerer Dichtungen, die wohl der Mehrzahl nach von Nambi Āṇdar Nambi herstammen, wenn sie auch zum Teil anderen Autoren zugeschrieben werden. Ein Teil des 11. Buches: Tirutoṇḍar Tiruvantāti bildet die Grundlage für Periapurāṇa des Sekkilār, das wichtige Legendenbuch der tamulischen Çivaiten. Das Leben von 63 Çivaheiligen wird in diesem umfangreichen Buche besungen, manchmal etwas reichlich phantastisch. Neben Rāmāyana, das von Kambar tamulisch bearbeitet ist, dürfte Periapurāṇa das am meisten geliebte Buch weiter Kreise sein. Es wird vielfach als 12. Buch zum „tamulischen Veda" hinzugezählt. Entstanden dürfte es gegen Ende des 11. Jahrhunderts sein.

Zu einer ausgeprägten philosophischen Schule und selbständigen Sekte innerhalb des Çivaismus scheint der Çaiva-Siddhānta erst im 13. Jahrhundert geworden zu sein. Meykaṇḍa deva war es, der die von den Çaivāgama her durch die oben genannten Autoren in die tamulische Literatur hineingedrungenen Gedanken systematisch ordnete und dem schon lange existierenden Çaiva-Siddhānta eine Dogmatik gab. Meykaṇḍa deva ist nicht der Gründer, sondern nur der Dogmatiker des Çaiva-Siddhānta, und zwar nicht ein konstruierender, sondern nur ein systematisierender. Was Meykaṇḍa deva begann, vollendeten seine Schüler, vor allem Aruḷnanti deva und Umāpati. Seit dem 13. Jahrhundert hat der Çaiva-Siddhānta eine anerkannte Dogmatik, ist eine fest umschriebene Schule.

Die spätere tamulische Literatur zeigt reichliche Spuren çaiva-siddhāntischen Einflusses. Eine mir von Nallasāwmi Piḷḷai freundlichst zur Verfügung gestellte Liste çaiva-siddhāntischer Autoren in

tamulischer Sprache enthält für die Zeit nach Umāpati nicht weniger als 50 Namen. Sie alle aufzuführen, dürfte von geringem Werte sein. In manchen dieser Bücher macht sich vedāntischer Einfluß geltend und in anderen purānischer. Am verbreitetsten sind Çiva-Vākkiam von Çiva-Vākkiār, einem der 18 sogenannten Siddhār oder Yogi, Tiru-viḷai-āḍal von Parañjoti, ein Purāṇa über die Spiele Çivas, die mystischen Lieder des Tāyumānavar, die Katechismen des Çivakkira Yogi, Siddhānta Dīpikā, Vedānta Dīpikā, Tattvadarçana, verschiedene Kommentare zu den 14 Çāstra und eine Unmenge von Purāṇa.

Durch Übersetzung in europäische Sprachen sind nur sehr wenige der genannten Schriften ausgezeichnet. Dr. Graul veröffentlichte in der Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft eine Übersetzung der Widerlegung des Buddhismus in Çivajñānasiddhiār. In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts veröffentlichte der amerikanische Missionar H. R. Hoisington eine freie Übersetzung des Çivajñānabodha in dem „Journal of the American Oriental Society, Vol. No. IV“. 1895 veröffentlichte J. M. Nallasāwmi eine neue englische Übersetzung des Çivajñānabodha. Dieser Übersetzung sind Erläuterungen hinzugefügt, die in freier Weise auf dem Kommentar des Çivajñāna-Yogi fußen. Nallasāwmi P. übersetzte auch Tiruaruḍpayan, Çivajñānasiddhiār und Teile des Tirumantra, letztere 2 Werke in der von ihm gegründeten und patronisierten Zeitschrift Siddhānta Dīpikā, die sich die Erforschung des Çaiva-Siddhānta zur Aufgabe gestellt hat. Der frühere Missionar und spätere Professor des Tamulischen von dem Balliol College und dem Indian Institute zu Oxford, Rev. G. U. Pope veröffentlichte endlich 1900 eine englische Übersetzung des Tiruvācaka. In der Einleitung gibt er auch eine Übersetzung des Tiruaruḍpayan.

Abgesehen von diesen Übersetzungen existieren noch einige mehr oder weniger beachtenswerte Zeitungsartikel über den Çaiva-Siddhānta in englischer Sprache. Die wichtigsten erschienen in dem Magazin des christlichen College zu Madras und in Siddhānta-Dīpikā. Die Artikel, die Nallasāwmi über den Çaiva-Siddhānta im Laufe der Jahre vor allem in Siddhānta Dīpikā veröffentlichte, erschienen Ende 1911 in Buchform. P. Rāmanātha machte vor allem in Amerika Propaganda für den Çaiva-Siddhānta und veröffentlichte den Standpunkt des Çaiva-Siddhānta stark verratende Kommentare zu den Evangelien St. Matthaei und St. Johannis und zu den Psalmen. Außerdem vertritt er den Çaiva-Siddhānta in seinem Buche: The culture of the soul among western nations.

Den Bestrebungen zur Neubelebung des Çaiva-Siddhānta dient nicht nur die bereits erwähnte Zeitschrift Siddhānta-Dīpikā, sondern

auch noch eine von dem früheren Professor des Tamulischen am christlichen College zu Madras und jetzigen Sannyāsin und Reiseprediger Vedachalam Piḷḷai herausgegebene Zeitschrift in tamulischer Sprache. In vielen Städten haben sich bereits Çaiva-Siddhānta-Vereine gebildet, die durch Vorträge und Flugblätter Propaganda machen. Jährlich findet eine mehrtägige allgemeine Konferenz, eine Art Heerschau, statt.

---

# I. Teil.

## Der metaphysische Ausgangspunkt des Çaiva-Siddhānta: Die Existenz mehrerer Substanzen.

Die wichtigste metaphysische Streitfrage zwischen den verschiedenen philosophischen Schulen Indiens ist die, ob man bei der Lösung des Welträtsels vom Monismus oder vom Dualismus ausgehen muß. Die Stellung zu der Frage, ob Advaita oder Dvaita, ob Monismus oder Dualismus, ist das einigende oder trennende Band, mögen auch sonst noch so große Differenzeu oder Übereinstimmungen vorhanden sein. Monismus oder Dualismus? Auf diese Frage verlangt ein philosophisch interessierter Indier bis auf den heutigen Tag vor allem eine deutliche Antwort. Ein System, das diese Frage zu umgehen suchte, würde in Indien seit Jahrhunderten ebensowenig Aussicht auf Beachtung haben, als neuerdings seit den Tagen Kants in Europa ein System, das sich über die erkenntnistheoretischen Fragen hinwegsetzen würde.

In der Stellungnahme des Çaiva-Siddhānta zu dieser Streitfrage besteht seine Eigenart und Bedeutung, sofern seine Metaphysik in Frage kommt, und wegen derselben verdient er die Beachtung aller, die sich für die philosophische Arbeit Indiens interessieren und ein umfassendes Bild von derselben gewinnen möchten. Er weicht nämlich in seiner Stellungnahme zu dieser Frage von den in Europa am bekanntesten Schulen des Sāṃkkya und seines metaphysischen Sohnes, des Buddhismus, und des Vedānta des Çaṃkara ab. Çaṃkara steht bekanntlich auf dem Boden des Monismus, indem er die Existenz nur eines Dinges annimmt, nämlich die Gottes, die Seelen mit ihm identifiziert und die Welt mit allen ihren Freuden und Leiden für nicht wirklich existierend, für eine Māyā, eine Illusion, ein Blendwerk, erklärt. Der Sāṃkhya und der Buddhismus dagegen stellen sich auf den Boden des Dualismus, indem sie eine Zweiheit von Materie und Seelen annehmen. Der Çaiva-Siddhānta lehnt beide Positionen ab, die Position des Vedānta, weil sie der Wirklich-

keit nicht gerecht wird und bedeutende praktische und theoretische Schwierigkeiten in sich birgt, und die Position des Sāmkhya und des Buddhismus, weil sie beide das Interesse nach Einheitlichkeit alles Seienden zu sehr verletzen, und vor allem, weil sie im letzten Grunde die Materie über die Seelen stellen, indem sie die Existenz Gottes leugnen oder wenigstens Gott keine entscheidende Stellung einräumen und das Gesetz des Karma, das Schicksal, oder richtiger das Gesetz der Kausalität, d. h. etwas, was nach indischem Verständnis Materie ist, an seine Stelle setzen.

Um nun nicht den als Verirrungen empfundenen Irrtümern des Vedānta einerseits und des Sāmkhya und Buddhismus andererseits zu verfallen, erklärt der Çaiva-Siddhānta zunächst im Gegensatz zum Vedānta, daß die Seele nicht identisch mit, sondern verschieden von Gott ist, und daß die Welt mit den Freuden und Übeln nicht nur Blendwerk, sondern bittere Wirklichkeit ist, und sodann im Gegensatz zum Sāṃkhya und Buddhismus, daß es außer der Materie und den Seelen noch ein intelligentes höchstes Wesen, Gott genannt, gibt, und daß sich in Gott die verschiedenen Realitäten zu einer Art Einheit zusammenschließen, die die Realität verschiedener Substanzen nicht ausschließt, aber die Einheitlichkeit alles Seienden verbürgt. Er verwirft also den strengen Monismus, aber auch den strengen Dualismus und versucht, durch Aufstellung einer dritten Theorie Monismus und Dualismus, die sich im Vedānta und Sāṃkhya als unversöhnliche Feinde gegenüberstehen, miteinander zu versöhnen.

Bevor wir auf die Frage eingehen können, ob und wie ihm die Versöhnung zwischen Monismus und Dualismus gelungen ist, müssen wir zunächst die Gründe, aus denen er den Monismus verwirft, und sodann die Substanzen, deren Existenz er voraussetzt, und die Gründe, aus denen er glaubt, ihre Existenz annehmen zu müssen, kennen lernen. Uns diese Kenntnis zu vermitteln, ist die Aufgabe des I. Teiles. Die Frage, wie bei der Annahme der Existenz mehrerer Substanzen ein Dualismus, wie wir ihn im Sāṃkhya und Buddhismus finden, oder ein Pluralismus vermieden und dem Interesse nach Einheitlichkeit alles Seienden Genüge getan wird, werden wir in Verbindung mit der Darstellung des Wesens der Substanzen erörtern müssen, besonders in Verbindung mit der Beschreibung des Wesens Gottes, der Substanz, die als die die Einheitlichkeit alles Seienden verbürgende Größe angesehen wird. Denn erst das Verständnis des Wesens der Substanzen versetzt uns in die Lage, das Verhältnis derselben zueinander zu begreifen und zu beurteilen, ob ein die Einheitlichkeit alles Seienden aufhebender Dualismus oder Pluralismus vermieden wird oder nicht.

### a) Kritik des idealistischen Monismus des Çaṃkara'schen Vedānta.

Bei der Lektüre unserer Quellenschriften kann man sich des Eindrucks nicht entwehren, daß ihre Verfasser den idealistischen Monismus des Çaṃkara'schen Vedānta für den Hauptgegner halten. Wiederholt wird eingehend gegen ihn polemisiert, nicht nur in den vor allem der Widerlegung fremder Schulen gewidmeten polemischen Abschnitten, sondern auch mitten in der positiven Darstellung der eigenen Position. Auf alle die gegen den Çaṃkara'schen Monismus gerichteten Aussagen unserer Quellenschriften einzugehen, würde zu weit führen und zu sehr ermüden. Wir beschränken uns auf die wichtigsten Sprüche in der Widerlegung des Vedānta im Çivajñāna-Siddhiār:

„Die Verwirrung verursachende Behauptung des Vedāntisten, daß er der Eine sei, und daß man dies erkennend die Mukti (Erlösung) erlange, bewirkt Enttäuschung, endigt aber nicht mit der Seligkeit. Diese Behauptung ist, wie wenn man sagt, daß eine Krähe ohne Jungen ein Stück von dem Fleische eines Felsen abhackt und ihre schreienden schwarzen Jungen damit füttert, um deren Hunger und Durst zu stillen." (1.)

„Wenn es wahr ist, daß die Veden behaupten, daß es nur ein Ding gibt (ohne ein zweites), dann wird diese Behauptung, daß es nur ein Ding gibt, ja in denselben Veden widerlegt, da ja die 4 Veden behaupten, daß es einen Wisser, ein Wissen, und ein zu Wissendes gibt. Ferner leidet die Autorität der Veden (bei der Auslegung durch den Vedāntisten), da ja (dann) beide Behauptungen einander entgegengesetzt sind. Da es (nach dem Dafürhalten des Vedāntisten) kein (von der Allintelligenz, die allselig ist, verschiedenes) intelligentes Wesen gibt, ist ein Genuß der Seligkeit nicht möglich." (2.)

„Wenn du sagst (daß das Einssein von Gott und Seele aufzufassen ist), wie das Einssein der Sonne, die in Wassertöpfe scheint, so bedenke, daß der Höchste nicht mit einer Gestalt verbunden werden kann (d. h. räumlich nicht begrenzt werden kann), weil er fehlloser Gestaltloser ist (d. h. räumlich unbegrenzt), und weil es außer ihm ja keinen zweiten Ort gibt, um Reflexe hervorzubringen (d. h. räumlich begrenzte Formen). Ferner muß einer da sein, um den Reflex im Wassertopf zu sehen. Dein „ein Ding" fällt also dahin." (3.)

„Die Erkenntnis, daß man die Intelligenz ist, ohne daß die verschiedenen Organe und Manas sich ihrer bemächtigen können und ohne daß die Çāstra es sagen, ist ebensoviel wert als die Behauptung, daß ein Hase Hörner hat. Die Erkenntnis, zu der du gelangt bist, daß der ewige Absolute das allein existierende Ding ist, hat keinen Nutzen. Anzunehmen, daß ein Unterschied besteht, ist nützlich." (4.)

„Wenn du die Einheit vergleichst mit der Einheit des Edelsteins und seines Glanzes, vernichtest du ja die Einheit. Edelstein

und Glanz verhalten sich zueinander wie wünschendes (nämlich Guṇa) Guṇi (Substanz) und ewig bestehendes Guṇa (Attribut). Wenn du dazu noch sagst, daß das Eine ohne jedes Guṇa ist, dann kann dein „Eins“ nicht die Welt schaffen, denn es kann nicht intelligent sein.“ (5.)

„Wenn ein Strohhalm in der Nähe eines Ameisenhügels liegt, entsteht für die Nacht aus Furcht eine Schlange. Wenn du sagst, daß so die Entstehung der Welt aus dem Sat (dem wirklich Existierenden) zu denken sei, dann sind ja auch die Personen, die so getäuscht werden, eine Manifestation deines Brahmas. Wenn du so sagst, wird Irrtum befestigt, es wird aber keine Seligkeit erlangt.“ (6.)

„Was für eine Torheit ist es, daß du, obgleich du sehr belesen bist, behauptest, daß die Welt ein Nirvacanam sei. Gibt es Menschen, die behaupten, daß es Gegenstände gibt, die zugleich weder existieren noch nicht existieren? Was entsteht, muß von Ewigkeit her existieren. Nichtexistierendes existiert niemals, es kann nicht in Erscheinung treten. Wenn du sagst, daß der Welt zugleich Existenz und Nichtexistenz zukommt, weil sie untergeht, so wisse, daß die Welt sich in ihren Urstoff auflöst, aber doch bestehen bleibt.“ (7.)

„Wenn du sagst, daß die Welt wie Silber in der Muschel existiert, da sie, obgleich nicht existierend, wie Gott als existierend erscheint, so wisse, daß man wohl zweifelnd fragen kann (existiert die Welt oder nicht?). Wenn du sagst, daß ihr früher (während der Zeit der Unwissenheit) die Welt für einen Gott gleichen Gegenstand gehalten habt, daß ihr jetzt aber sie als nichtexistierend erkannt habt, so wisse, daß Erde nicht zu Wasser und Wind nicht zu Feuer wird. Obgleich sie sich verändern (die Gestalt), so verwandeln sie sich doch nicht (in einen anderen Gegenstand). Die Welt ist wirklich nicht nur während der Zeit unseres Nichtwissens, sondern auch während der Zeit unseres Wissens.“ (8.)

„Wenn du sagst, daß die Welt aus Brahma entsteht, wie das lügenhafte Spinngewebe aus dem Munde einer Spinne, so wisse, daß dann die (unveränderliche und gestaltlose) Intelligenz als in der Welt vorhanden und als in ihr verstrickt gedacht werden muß. Wenn du sagst, daß die Spinne nicht in ihr Netz verstrickt wird, dann bedenke, du Tor, daß ein Topf wohl aus Erde entsteht, aber nicht von selbst geboren wird.“ (9.)

„Wenn es eine von der Dunkelheit verhüllte Sonne in dieser Welt gibt, dann mag es auch ein Brahma geben, das von der Unwissenheit, den Körper für sich selbst zu halten, umhüllt ist. Wenn du sagst, daß der Zustand nach Beseitigung des Leibes und nach Erlangung der Erkenntnis, daß man das intelligente höchste Wesen ist, den man mit Seligkeit zu bezeichnen gewohnt ist, das Allbrahma ist, so wisse, daß deine Behauptung ein Zeichen von Beschränktheit ist, da dann der Malalose ja mit Mala befallen wird.“ (15.)

„Das Freisein von Mala kann der Höchste nicht in der Zeit erlangt haben. Das Freisein muß ohne Anfang sein. Wenn die der von dir genannten Māyā unterworfene Intelligenz mit Unreinheit behaftet ist, schreibst du ja auch jener Intelligenz eine Unreinheit zu (da du ja beide für identisch hältst). Du kennst nicht die im Körper befindliche Seele, nicht das Mala, das Karma, die Māyā, nicht

die höchste Ursache. Du Tor, wenn du das Beispiel vom Feuer, das (durch Reiben) aus dem Feuerholz entsteht, anführst, so ergibt sich doch ein Dualismus." (16.)

„Wenn du sagst, daß du in dir selbst die Seligkeit genießt, dann ergibt sich ja ein Dualismus. Wenn du sagst, daß das (von dir als) andere (bezeichnete Empfinden der Seligkeit) nicht in dir ist, dann existierst du ja gar nicht. Wenn du sagst, daß Erlangung des Ohnewissenseins das wahre Dasein ist, so wisse, daß ein wenig Wissen auch dann noch vorhanden sein muß. Wenn du sagst, daß alles Wissen Illusion ist, dann wird ja das, was du Illusion nennst, zum Brahma. Wenn Brahma Illusion ist, fällt die Annahme einer Intelligenz dahin." (17.)

„Verstehe recht die Meinung des vedischen Wortes: „tat tvam asi", „das bist du"! Erkenne den Unterschied zwischen der höchsten Ursache und dir und sinne nach über das Nichtgetrenntsein. Erlange die Füße des Erhabenen, der für Vishṇu und Brahma schwer zu erreichen ist, befolge die bewährten Sādhana (Mittel zur Erlösung) und übe Yoga und Jñāna." (18.) Siddhiār Parapaksha, Widerlegung der Māyāvādi 1—9, 15—18.

### b) Kritik des Emanations-Monismus.

Die idealistische Alleinslehre des Çaṃkara ist nicht die einzige Form, in der uns der Monismus auf indischem Boden entgegentritt. Er repräsentiert sich in gar verschiedener Gestalt. Es sei hier nur noch auf die Schule des Pariṇāma vāda hingewiesen, weil sie älter ist als der Idealismus Çaṃkaras und sich mit mehr Recht als jene auf die Autorität der Veden und der Upanishads berufen kann. Diese Schule lehrt eine Umwandlung Brahmas oder wenigstens eines Teiles desselben in die Dinge der Erscheinungswelt und in die Einzelseelen. In Siddhiār Parapaksha wird die Lehrstellung dieser Schule folgendermaßen beschrieben:

„Es ist die Intelligenz, die durch Pariṇāma (Emanation) in diese Welt und in die Seelen evolviert. Daher ist Brahma das All. Die Veden beschreiben die Mittel, mit Hilfe derer die Seligkeit des Moksha erreicht werden kann. Wenn man diesen Mitteln folgt, verliert die Seele ihr Getrenntsein und wird eins mit Brahma. So lehren die Pariṇāma vādi."

Brahma ist das allein Seiende. Alles, was uns sonst gegenübersteht, ist aus ihm hervorgegangen, ist also wesensgleich mit ihm, und wird wieder in es zurückkehren. Die Welt und die Seelen, beide wirklich existierend, sind nichts anderes als Brahma in seiner Mannigfaltigkeit. Der Ausgangspunkt und das Ende des Seins ist das einfache Brahma. Diese dem Realismus mehr zugeneigte Ausprägung des Monismus wird von dem Çaiva-Siddhānta wie folgt kritisiert und verworfen.

„Das von dir genannte Brahma wird nicht zur Welt. Es ist keine Materie und kann nicht zur Materie werden. Wenn du sagst,

daß das Eine sich zu der Materie verhält wie der Salzgehalt, der das ganze Meer durchdringt, so sage: Wird ein Ding zu einem Objekt und zu einem Subjekt? (Salz und Wasser sind ihrem Wesen nach verschieden, die sich wohl miteinander verbinden aber nicht eins in das andere verwandeln können. So sind auch Gott und die Materie ihrem Wesen nach verschieden.) Warum verwirrst du dich so, sage es, du Taschenkünstler, der du dich zur Erde usw. machst?“ (1.)

„Wenn du sagst, daß die Welt ein Teil des genannten Brahma ist, so wisse, daß dieser Teil dann in der Zeit untergeht und durch Māyā wieder in Erscheinung tritt. Wenn du auch sagst, daß die Welt in Brahma selbst untergeht, (so bleibt es doch dabei, daß) jener Teil Brahmas zur Materie wird, weil die Welt ja entsteht und untergeht (Entstehen und Untergehen sind Hauptmerkmale der Materie). Mit deinem Brahma wird dann auch die (Seelen-) Welt zu einer Nichtwirklichkeit (Materie) und es ergibt sich als feststehendes Resultat, daß dein Brahma Materie ist.“ (2.)

„Du führst als Beispiel das Wachsen eines Baumes aus dem Samen an. Dadurch wird deine andere Aussage, daß dein Brahma ewig ist, zur Lüge, und dein Brahma wird zur Materie, entsteht und vergeht. Wenn ein Baum entsteht, befindet sich der Same im Erdreich. Was ist das Erdreich für dein Brahma? Wenn du so sagst, wird die Welt dich, der du Brahma bist, einen Verrückten nennen.“ (3.)

„Gold bringt verschiedene Schmuckgegenstände hervor. So ist die ganze Welt Gott. (Wenn du so sagst, so bedenke:) Die Schmuckgegenstände verraten uns, daß es Goldschmiede und Leute, die Schmuckgegenstände tragen, gibt. Aus deinem Beispiel ergibt sich also, daß es einen Schöpfer der Welt und Benutzer der Welt geben muß.“ (4.)

„Wenn die Kräfte des Wissens und Betätigens (diese zwei Kräfte werden von dem Siddh. mit der Kraft des Wollens für zum Wesen der Seele gehörende Eigenschaften gehalten) untergehen, ist es nicht möglich, die Seligkeit zu erlangen. Wenn du sagst, daß man durch jene zwei (Kräfte), wenn sie untergehen, mit dem ewigen Brahma eins wird, so bedenke: Wenn jene untergehen, dann gibt es nichts, was mit Brahma vereinigt werden kann. Wenn du sagst, daß man (ohne Vernichtung jener Kräfte) die Vereinigung erlangen kann, warum genießt du sie denn nicht? Warum muß man zu mit Körpern behafteten Lebewesen werden und sich abmühen, daß das Wissen aufhört? (5.) Siddhiār, Widerlegung der Pariṇāma-Schule 1—5.

### c) Die ewigen Substanzen und die Gründe für die Annahme ihrer ewigen Existenz.

Aus obigen Kritiken der wichtigsten Formen des Monismus geht zur Genüge hervor, daß der Çaiva-Siddhānta den Monismus für unmöglich hält und ihn verwirft, und daß er nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch die der Seelen und der Welt annimmt. Er macht mit seiner Verwerfung des Monismus so sehr ernst, daß er sogar die ewige Existenz der Seelen und der Welt neben Gott behauptet, daß er also, was die Frage nach dem Ursprung betrifft, die

Seelen und die Welt auf die gleiche Stufe mit Gott stellt. Alle drei, Gott, Seelen, Welt, sind ohne Anfang, und daher auch ohne Ende, denn Bestehendes kann nicht nichtexistierend werden, ebenso wie Nichtexistierendes nie zu einer Existenz gelangen kann, ein Grundsatz, mit dem der Çaiva-Siddhānta sehr viel operiert.

Wenn hier von einer ewigen Existenz der Welt gesprochen wird, so darf das nicht so verstanden werden, als wenn der Çaiva-Siddhānta die Ewigkeit der Welt in ihrer sinnenfälligen Gestalt annähme. Ewig ist ihm die Welt nicht nach ihrer jetzigen entwickelten Gestalt — die ist einem unaufhörlichen Prozeß des Entstehens und Vergehens unterworfen — sondern nur der Ursache nach, dem Keime nach. Die causa materialis der Welt ist ewig, ohne Anfang und ohne Ende, und nur die. Alles, was sich aus ihr entwickelt, wird konsequent als dem Untergang, oder richtiger der Veränderung unterworfen angesehen. Diese causa materialis, die von Gott verschieden ist und ewig existiert, nennt der Çaiva-Siddhānta Māyā.

Der Çaiva-Siddhānta hat es sich nicht nur zur Aufgabe gemacht, zu untersuchen, ob Dinge wie Gott, Seele, Welt, deren Vorhandensein sich ohne weiteres aufdränge, wirklich als selbständige Größen existieren, oder ob sie etwa auf ein Ding reduziert werden können, sondern auch, das Sosein dieser Dinge zu erklären. Als Ergebnis dieser Untersuchung über das Sosein der drei bisher als existierend gefundenen Substanzen drängte sich ihm die Annahme noch weiterer Substanzen auf, des Ḳarma und des Āṇavamala.

Naturgemäß mußte sich der Gedanke aufdrängen, ob das Sosein der drei Dinge nicht auf eins der drei Dinge zurückzuführen sei, ob nicht Gott für das Sosein verantwortlich sei, ob nicht die Seelen ein solches Sosein verschuldet hätten, oder ob nicht die Māyā, die Materie, für die Ursache des Soseins zu halten sei. Der Çaiva-Siddhānta verwirft diese drei Erklärungsmöglichkeiten und zwar der Reihe nach aus folgenden Gründen.

Wenn Gott auch derjenige ist, der die Welt mit all den Leiden und Freuden aus Māyā entstehen ließ und die Seelen in diese Welt hineinsetzte, so darf man doch die letzte Ursache dafür, daß er sie so und nicht günstiger für die Seelen entstehen ließ, nicht bei Gott suchen, weil man ihn dann zu einem grausamen Herrn stempeln würde. Die Annahme einiger, daß Gott die Welt zum Vergnügen für sich ohne eine bestimmte Absicht geschaffen habe, wird als der Größe Gottes unwürdig zurückgewiesen. (Siehe das III, 3, d über das Motiv der Weltschöpfung Gesagte.) Gelegentlich findet man ja in unseren Quellenschriften ausgesprochen, daß Gott die Welt zum Sport geschaffen habe, und sehr oft wird alles Tun Çivas ein Tanzen

genannt, aber nicht, um damit auszusagen, daß Gottes Tun Willkür ist, und daß er sich zum Vergnügen die Welt so ungünstig für die Seelen geschaffen habe, sondern um zu zeigen, daß Gottes Tun ein Tun ohne Anstrengung ist.

Wollte der Siddhānta Gott nicht für das Sosein verantwortlich machen, so lag es nahe, das Sosein auf eine Verschuldung der Seelen zurückzuführen. Zwei Wege gab es, die Schuld für das Sosein von Gott auf die Seelen abzuwälzen. Einmal konnte angenommen werden, Gott habe die Welt zwar gut geschaffen, aber die Seelen hätten sie verdorben, sodann Gott sei durch die Beschaffenheit oder durch das Verhalten der Seelen gezwungen worden, die Welt zu schaffen und zwar ungünstig für die Seelen. Auf die erste dieser zwei Möglichkeiten geht der Çaiva-Siddhānta nicht ein, weil ihm auch eine gute Welt, in die die Seelen hineingesetzt werden, im tiefsten Grunde als ein Übel erscheint. Mit der zweiten der genannten Möglichkeiten setzt er sich auseinander, sie teilweise annehmend und teilweise ablehnend. Bekanntlich ist es ein Kennzeichen der indischen Philosophien, daß sie das Übel mit dem Karma erklären. Alles was die Seelen erdulden und erfahren, erdulden und erfahren sie auf Grund ihrer früheren Taten. Auch der Çaiva-Siddhānta erklärt, daß das Sosein der Welt und besonders das Sosein der Seelen in dieser Welt zurückzuführen sei auf die Taten der Seelen. Indem er aber noch weiter über das Verhältnis von Seele und Karma nachforscht, kommt er schließlich zu dem Ergebnis, daß die Seele nicht für das Sosein verantwortlich gemacht werden kann. Wohl begeht die Seele böse Taten und erleidet deswegen Pein, aber sie ist nicht verantwortlich für ihr Tun, weil sie nicht freiwillig, sondern unter einem Zwange handelt. Täte die Seele das Karma, das sie an die Welt mit ihren Freuden und Leiden fesselt, aus eigener Initiative, so müßte es als ein Bestandteil ihres Wesens angesehen werden, gute und böse Taten zu begehen. Das kann aber nicht der Fall sein, weil das Wesen eines Dinges einheitlich sein muß, wie Siddhiār II, 5 gesagt wird. Das Karma besteht aus zwei einander entgegengesetzten Dingen wie gute und böse Taten, wie Freud und Leid. Zu behaupten, daß es zum Wesen der Seele gehört, dieses in sich zwiespältige Karma zu begehen und zu erfahren, heißt die Einheitlichkeit des Wesens der Seele vernichten. Wie das Wasser, das von Natur kalt ist, die Hitze nicht als natürliche Eigenschaft hat, sondern in Folge der Berührung mit Feuer heiß wird und nur so lange heiß bleibt, als die Berührung ihre Wirkung ausüben kann, so ist das Tun von guten und bösen Taten nicht auf das Wesen der Seele, sondern auf eine fremde Einwirkung zurückzuführen. Siddhiār II, 5 und 6. Daraus aber, daß

die Seele infolge einer Einwirkung Karma verrichtet, ergibt sich, daß es nicht auf die Seele als die letzte Ursache zurückzuführen ist, daß es also eine von der Seele verschiedene Größe sein muß.

Die dritte Möglichkeit ist, das Karma, von dem das Wohl und Wehe der Seelen abhängt, auf die dritte der bereits gefundenen ewigen Substanzen zurückzuführen, indem man sagt, daß die Seele böse und gute Werke, die Ursache des Soseins, verrichte infolge ihrer Verbindung mit der das Wissen der Seelen verdunkelnden und sie irreführenden Materie. Wie in Prak. II, 17 ausgeführt wird, ist diese Erklärung keine Lösung des Problems, da sie die wie die Frage nach der Priorität des Baumes oder des Samens nie zu entwirrende Frage zeitigt, was früher sei, das Karma oder die Verbindung der Seele mit der Materie, ob die Seele mit der Materie verbunden sei, weil sie Karma getan habe, oder ob die Seele Karma verrichte, weil sie in Verbindung mit der Materie stehe. Die Annahme, daß die Materie (Māyā) die letzte Ursache des Übels sei, wird vor allem als unmöglich erklärt wegen des Dienstes, den sie den Seelen leistet. Sie hilft den Seelen, von dem Übel befreit zu werden, und kann daher nicht die Ursache des Übels sein. Wohl bietet die Materie den Seelen sowohl Organe als auch Objekte zum Begehen von Karma und zum Büßen des Karma dar, hilft aber gerade dadurch zur Beseitigung desselben.

„Wenn du fragst, warum die Tattva (die Produkte der Māyā) zu Gegenständen werden und in Verbindung mit den Seelen treten, so wisse, damit die Seelen das sehr alte Karma ganz genießen, damit sie es beseitigen, es zur Reife bringen und entfernen, so daß es nicht mehr vorhanden ist.“ Siddhiār II, 79.

Wenn die Materie die Aufgabe hat, die Seelen vom Karma zu befreien, ist es klar, daß sie nicht als die letzte Ursache des Karma angesehen werden darf, daß das Karma etwas von Māyā Verschiedenes sein muß.

Wenn das Karma, das bewirkt, daß die Seelen Freud und Leid erfahren, nicht auf Gott, noch auf die Seelen, noch auf Māyā zurückgeführt werden darf, bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß es eine selbständige Größe neben den anderen ist. Dadurch aber, daß der Siddhānta das Karma als eine selbständige Größe ansieht, glaubt er das Problem nach dem Ursprung des Übels noch nicht völlig gelöst zu haben. Er fragt sich weiter, warum die Seelen, die zum Karma nicht im Verhältnis einer Substanz zum Attribut stehen, sich mit ihm einlassen, obgleich es unsägliches Unheil bringt. Es kann doch nicht angenommen werden, daß die Seelen, ohne es zu müssen, sich unter die Geißel des Karma begeben. Ihr Wesen

erfordert es nicht. Die Materie hilft zur Beseitigung des Karma. Und Gott wünscht das Beste der Seelen. Sie zwingen die Seelen also nicht, Karma zu begehen. Zwingt das Karma etwa selbst die Seelen, sich mit ihm einzulassen? Hätte das Karma diese Macht, so müßte es auch die Macht haben, die zum Begehen und Büßen der Taten nötigen Körper, Organe und Gegenstände hervorzubringen; denn sonst wäre jene Macht ohne Bedeutung. Die Schöpfung dem Karma zuzuschreiben, heißt aber, die Existenz Gottes gefährden oder ihn zu einem bloßen Helfershelfer des Karma erniedrigen. Der Çaiva-Siddhānta sucht die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er das Vorhandensein einer weiteren ewigen Größe annimmt. Diese Größe wird Āṇava mala genannt. Es ist das Grundübel. Es hält von Ewigkeit her die Seelen gefesselt, stellt eine unanfängliche Krankheit der Seelen dar. Ewige Existenz kommt ihm zu, weil es aus denselben Gründen nicht auf Gott zurückgeführt werden kann wie das Karma, weil, wenn es einen Anfang hätte, eine Ursache dasein müßte, die den Anfang bewirkte, und weil es dann immer wieder auch nach seiner Beseitigung wieder eintreten können müsse und eine ewige Erlösung der Seelen illusorisch würde (Payaṉ III, 8), weil es ferner nicht zum Wesen der Seelen gehören kann, da die Seelen dann zugleich mit ihm untergehen müßten, falls es etwas gäbe, es zu beseitigen (Payaṉ III, 7) und weil die Māyā eine dem Āṇava mala entgegengesetzte Tätigkeit hat. Daß das Āṇava mala nicht mit Māyā identifiziert werden darf, wird besonders deutlich hervorgehoben.

„Wenn du sagst, daß es eine von Māyā verschiedene Größe wie Āṇava mala nicht gibt, und daß die (im vorigen Spruch genannten) Übel Wirkungen der Māyā sind, so wisse: Die Māyā regt die drei Kräfte des Wollens, Wissens und Betätigens in den Seelen an und beseitigt das (Āṇava) mala. Dieses ist nicht getrennt von den Seelen, jenes aber (die Māyā) ist getrennt und erscheint als Welt, Körper und Organe.“ Siddhiār II, 81. „Das, was die Kräfte des Wissens und Betätigens verhüllt, ist das genannte (Āṇava) mala. Weil es mit den Seelen vermischt ist, kann man es in gewissem Sinne ein Guṇa (Attribut) nennen. Māyā gibt voll Liebe Kalā und die anderen Tattva (d. h. Organe und Objekte), damit das Nichtwissen verschwindet. Beide sind voneinander verschieden wie Licht und Finsternis.“ Siddhiār II, 84. „Die Aufgabe der Māyā ist, als Licht für die Seelen das Wissen zu vermitteln, so daß sie die Dinge erkennen. Dieses Wissen zu verhindern, ist die Aufgabe des (Āṇava) mala. Da diese beiden wie Licht und Finsternis Feinde sind, ist die Annahme, daß die Māyā mit dem Mala identisch sei, zurückzuweisen.“ Kommentar zu Bodha IV. 2. Beispiel, Kom.

Nach dem Obigen nimmt also der Çaiva-Siddhānta fünf ewige Substanzen an: 1. Gott, Pati, d. i. Herr genannt, 2. Seelen, Paçu, d. i. Herde genannt, 3. Māyā, die causa materialis und was aus

ihr evolviert, 4 Karma, die zweierlei Taten und ihre Folgen, 5. Āṇava mala, das Grundübel. Die drei Größen Māyā, Karma und Āṇava mala werden auch unter einen Begriff zusammengefaßt, weil sie alle drei das Wesen haben, Nichtintelligenz zu sein. Der gemeinsame Begriff für sie ist Pāça oder Bandha, d. i. Fessel, oder Mala, d. i. Schmutz. Māyā wird wiederum öfter in ihre zwei Bestandteile aufgelöst und unter Māyā proper die causa materialis und unter Māyēya das aus der causa materialis Evolvierte verstanden. Aus dem Obigen erklärt sich, wie es kommt, daß in unseren Quellenschriften zuweilen von sechs ewigen Substanzen geredet wird.

---

# II. Teil.

## Die Lehre von dem Wesen der ersten Substanz oder die Theologie.

### 1. Beweise für das Dasein Gottes.

Wir haben bereits in den Ausführungen über die Āgama darauf hingewiesen, daß es im Gegensatz zu den auf den Upanishads fußenden Schulen eine Eigentümlichkeit der auf den Āgama fußenden Schulen ist, daß sie Gott in dem Universum suchen. Das dort Behauptete finden wir in den Ausführungen unserer Quellenschriften über das Dasein Gottes bestätigt. Wohl benutzen sie die Aussagen der Veden und der Çaivāgama als Beweis für das Dasein eines höchsten, Gott genannten Wesens, beschränken sich aber nicht auf den Schriftbeweis, sondern suchen die Behauptung der Veden und Çaivāgama, daß es einen Gott gibt, durch den Erfahrungsbeweis, d. h. durch das, was die Existenz des Universums und die Vorgänge in ihm nahe legen, zu erhärten.

Unsere Quellenschriften blicken sich also das Universum an und philosophieren auf Grund dessen, was sie dort sehen, wie folgt:

„Da das Universum, das uns als er, sie, es (d. h. mannigfaltig) entgegentritt, 3 Entwicklungsstufen unterworfen ist, ist es eine bewirkte Realität. Untergehend entsteht es wegen des Mala. Die Weisen sagen, daß der Gott des Unterganges der Ursacher ist.“ Bodha I. Sūtra. In der Auflösung dieses Sūtra wird zunächst gezeigt, daß die Welt wirklich dem Prozeß des Entstehens, Bestehens und Vergehens unterworfen ist, sodann, daß sie eine Realität ist, was begründet wird mit dem Satze: „Nicht Bestehendes entsteht nicht.“ Dann folgt die Behauptung: „Die Welt hat einen Agens.“ Diese Behauptung ist gerichtet gegen den Einwurf der Sāmkhya-Schule, die lehrt: „Die als Realität gekennzeichnete Welt entsteht von selbst aus ihrer causa materialis und geht von selbst in sie unter. Sie hat keinen Agens als causa efficiens nötig“, und wird begründet durch den Satz: „Das Bestehende betätigt sich nicht ohne einen Agens.“ Der Kommentator führt diese Begründung noch weiter aus, indem er sagt: „Da ein Topf und andere Gegenstände, die im Ton und anderen Stoffen enthalten sind (d. h. die eine causa mate-

rialis haben), ohne einen Töpfer usw. nicht geformt werden, ist obige Behauptung, daß die Welt einen Agens hat, berechtigt.“ Die Begründung, daß, worin etwas involviert, es daraus wieder evolviert, mit der die sich an das Vorige anschließende Behauptung, daß es ohne den Gott des Unterganges, als welcher in der indischen Mythologie bekanntlich Çiva angesehen wird, kein Entstehen gibt, erhärtet wird, legt den Einwurf nahe, daß ein höchster Gott nicht nötig sei, da ja die Welt in ihren Urstoff, als welcher die Māyā angesehen wird, involviere und nach der Begründung aus ihm wieder evolvieren müsse. Diesen Einwurf weist Meykaṇḍadeva durch folgendes Beispiel zurück: „Wenn der Same sich im feuchten Erdreich befindet, wächst der Keim. Weil die Māyā in Verbindung mit der Çakti dessen, der ihr Stützpunkt ist, steht, erlangt sie die Möglichkeit des Entstehens gemäß den Taten der einzelnen Seelen.“ Die Māyā ist wohl die causa materialis der Welt, kann aber ohne eine Hilfsursache (causa instrumentalis) die Welt nicht hervorbringen, ebensowenig wie der Same ohne eine Hilfsursache (feuchtes Erdreich) den in ihm schlummernden Baum hervorbringen kann. Als die causa instrumentalis wird die Çakti Çivas angesehen. Mit dem Hinweis darauf, daß der Höchste trotz seiner in dem Vorigen gezeigten Beziehung zur Welt unveränderlich ist und mit einer Zurückweisung des Polytheismus schließt das erste Sūtra des Bodha, das die Existenz Gottes beweisen soll.

Diesen kosmologischen Beweis für die Existenz eines höchsten Wesens finden wir in Siddhiār I noch ergänzt. Wie im Bodha finden wir auch hier die Existenz eines höchsten Wesens aus der Tatsache gefolgert, daß die mannigfaltige Welt entsteht, besteht und untergeht.

Entstehen, Bestehen und Untergehen erfordern einen Agens, weil es nicht das Wesen der Welt ausmachen kann, zu entstehen, zu bestehen und zu vergehen; denn dem, was das Wesen eines Dinges ausmacht, kommt keine Veränderung zu. Das Sich-Verändern macht nicht das Wesen eines Dinges aus, sondern wird von dem Ding erlitten. Daß die Elemente wie Luft, Feuer, Wasser und Erde die Veränderungen verursachen, ist unannehmbar, weil sie intelligenzlose Materie sind, und weil sie selbst dem Prozeß des Entstehens usw. unterworfen sind. Die letzte Ursache der Veränderungen aber darf Veränderungen nicht mehr unterworfen sein. Sich den Prozeß des Werdens und Vergehens unbewirkt wie das Sichdrehen eines Rades infolge seiner eigenen Schwerkraft vorzustellen, erklärt nichts; denn wenn man sich die unumgängliche Frage nach der Wirklichkeit bezw. Nichtwirklichkeit der so werdenden und vergehenden Welt vorlegt, ergibt sich die Unmöglichkeit der obigen Erklärung des beobachteten Prozesses des Entstehens und Vergehens, da Nichtexistierendes nie entstehen kann und Existierendes nicht zu entstehen braucht. Aber, kann eingeworfen werden, ist die Welt denn wirklich dem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterworfen? Dieser Einwurf wird zurückgewiesen durch den Hinweis auf die Veränderungen, die wir täglich innerhalb der Natur beobachten. Aber, so kann weiter gefragt werden, was wir beobachten, ist nur ein Werden und Vergehen einzelner Teile der Welt, aber nicht des Weltganzen.

Hiergegen wird hingewiesen auf das Naturgesetz, daß alles zu seiner bestimmten Zeit geschieht. Zur festgesetzten Zeit wird auch das Weltganze untergehen und wieder entstehen. „Wenn du nun hieraus folgerst, daß die Zeit als der Gott des Geschehens angesehen werden könne, so wisse, daß die Zeit intelligenzlos ist. Obgleich wir die Zeit Dinge verursachen sehen, wisse, daß die Zeit nur Hilfsursache ist für das Tun des Höchsten, auf dessen Befehl." (10.) Auch Karma und die Atome können nicht die letzte Weltursache sein, da beide intelligenzlos sind und die Atome dazu noch beim allgemeinen Weltuntergang auch untergehen, also nicht einmal als die causa materialis in Frage kommen können. Die wirkliche causa materialis der Welt, als welche die Māyā anzusehen ist, kann auch nicht die letzte Ursache sein, da aus Lehm (Māyā) nicht von selbst ein Topf (Welt) entsteht, sondern nur infolge des Handelns eines intelligenten Wesens. Als solches kann Māyā nicht angesehen werden, da sie intelligenzlose Materie ist, und auch nicht die Seelen, die sie ohne Körper und Organe, die Produkte der Māyā sind und deren Entstehen erklärt werden muß, nicht erkennen. Es muß also ein von Māyā und den Seelen verschiedenes intelligentes Wesen, das aus Māyā die Welt hervorbringt und in sie untergehen läßt, vorhanden sein. Dieses intelligente Wesen ist Gott, von der Çaiva-Siddhānta-Schule Çiva genannt. I, 1—18.

Prak 1, 4 finden wir den kosmologischen Gottesbeweis kurz folgendermaßen ausgeprägt:

„Die ganze Welt entsteht als er, sie, es (d. h. vielgestaltig), besteht (einige Zeit) und geht zur festgesetzten Zeit wieder unter. Nachher entsteht sie wieder wegen des Mala. Weil die Körper sich immer verändern, entstehen, bestehen und vergehen, und weil die Māyā unbewegliche Materie ist, und weil die Seelen nicht das (erforderliche) Wissen zur Erlangung der nötigen Körper haben, und weil das bekannte Karma nur in Verbindung mit Körpern (als tätig) existiert, muß es der Malalose (d. i. Gott) sein, der alles hervorbringt."

Nicht nur aus dem Da- und Sosein der anorganischen Welt wird auf die Existenz eines höchsten Wesens als ihrer causa efficiens gefolgert, sondern auch aus dem Sosein der organischen, d. i. der Seelenwelt. Die Seelen erfahren Freud und Leid. Wie kommt das? Dem muß doch eine Ursache zugrunde liegen. Als Ursache gilt zunächst das Karma der einzelnen Seele. Das Karma aber, das als zur intelligenzlosen Materie gerechnet wird, kann nicht die letzte Ursache der mancherlei Leiden und Freuden sein, die die Seele erleidet. Es muß noch eine Ursache hinter dem Karma stehen und zwar eine intelligente Ursache, die einmal bestimmt, was gut und böse ist, die ferner das Tun der Seelen beobachtet und richtet, und die endlich darauf sieht, daß die Seelen die Folgen ihrer Taten auch wirklich verzehren. Als solcher Wächter und Vollstrecker des Karma-Gesetzes kann nur Gott, der alles weiß und alle Macht besitzt, in Frage kommen. Die Existenz Gottes zu leugnen und etwas anderes als

Wächter und Vollstrecker des Karma-Gesetzes anzunehmen, hat große Schwierigkeiten im Gefolge, wie aus folgender Widerlegung der Buddhisten hervorgeht.

„Du sagst, daß euer Buddha früher alle guten Taten verrichtet und dadurch vollkommenes Wissen erlangt und darauf aus Barmherzigkeit, damit die Seelen erlöst werden, das Pidaka-Buch geoffenbart habe. Wer hat denn ihm gesagt, was gut und böse sei? Wenn du sagst: Vor ihm einer gleich ihm!, dann erhebt sich ja wieder die Frage, wer es denn dem gesagt hat usw. Da du keinen annimmst, der das Gesetz des Karma am Anfang gegeben hat, ist das Ergebnis eine endlose Reihe." Widerlegung der Sautrantika-Buddhisten im Siddhiār 8.

Nur Gott, der ewig existiert und reine Intelligenz ist, kann als Herr des Karma-Gesetzes angenommen werden, wenn man nicht auf Schwierigkeiten stoßen will. Er weiß, was gutes und böses Karma ist, er weiß auch, was die Seelen tun, und ob sie Freud oder Leid verdient haben, und wieviel, und hat auch die Macht, ihnen das Verdiente wirklich aufzuerlegen.

„Die Aruḷ Gottes ist wie die Sonne überall als das große Licht, um die Taten zu sammeln und verzehren zu machen." „Der Leib erkennt nichts; die Seele erkennt nichts; sie (die Taten) erkennen auch nichts. Wer soll denn erkennen?" Payañ IV, 2 und 3. „Wenn es kein Wesen gibt, das die guten und bösen Taten (d. h. ihre Früchte) den Seelen auferlegt, dann wird keiner infolge von guten oder bösen Taten Himmel oder Hölle erlangen. Wenn du sagst, daß es sich so verhält wie mit einem Pfeil, der abgeschossen das Ziel erreicht, so wisse, daß ein abgeschossener Pfeil jemanden erfordert, der den Pfeil abschießt." Widerlegung des Jainismus im Siddhiār 9.

Im Bodha wird noch darauf hingewiesen, daß das Karma, wenn es auch ewig unaufhörlich existiert, ohne Gott nicht in Kraft treten kann, da es allein ohne einen Höchsten ebensowenig Früchte wie Freud und Leid bewirken kann, wie die Arbeit allein ohne einen Landmann eine Ernte. Bodha II, 2. 1. Beispiel. Das Karma erfordert also, sofern es in Aktion tritt, die Existenz eines Gottes. So tritt zum kosmologischen Gottesbeweis noch ein Karma-Gottesbeweis.

In der Widerlegung des Purva Mīmāṃsā-Systems im Siddhiār finden wir die Existenz Gottes noch weiter bewiesen durch den Hinweis auf die Veden, die einen Ursacher erfordern, und in der Widerlegung des Jainismus (Nikaṇṭhavādi-Sekte) 13 und 14 durch den Hinweis darauf, daß es ohne einen Gott keine Erlösung für die Seelen geben kann. Erlösung ohne einen Gott ist ebenso sehr unmöglich, wie daß ein Topf, der unten in einem Brunnen liegt, ohne einen Menschen aus dem Brunnen herauskommt.

Wenn wir in unseren Quellenschriften auch verschiedene Gottesbeweise vorfinden, so liegt der Hauptnachdruck doch auf dem kosmologischen Beweis. Das geht schon daraus hervor, daß dieser Beweis allein wirklich systematisch herausgearbeitet und gewürdigt wird, den Ausgangspunkt für das ganze System zu bilden. Alle anderen Gottesbeweise werden nur gelegentlich erwähnt.

### 2. Die Einheit Gottes.

Da der Volksglaube der Indier polytheistisch ist, und da die Veden von vielen Göttern sprechen, war es für den Çaiva-Siddhānta unvermeidlich, Stellung zu der Frage des Polytheismus zu nehmen, zumal seine Benennung des Höchsten als Çiva in einem Lande, in dem von einer Trinität Brahma, Vishṇu, Çiva gesprochen wird, die Vermutung nahe liegt, daß der mit Çiva bezeichnete Gott nur primus inter pares sei und andere Götter neben sich habe. Um diesen Gedanken nicht aufkommen zu lassen, wird das Vorhandensein einer Mehrzahl von Göttern zwar nicht geleugnet, dem höchsten Gott Çiva aber nicht nur das Epitheton „unvergleichlich“ (z. B. Payañ I, 1. Bodha IX, 3) beigelegt und immer wieder gesagt, daß Çiva so hoch über Vishṇu, Brahma und den anderen Göttern stehe, daß sie ihn nicht einmal erkennen können, sondern es wird vor allem behauptet, daß Çiva von den anderen Göttern wesensverschieden ist. Er ist nicht nur der Höchste unter ihnen, wie etwa ein König unter den Menschen, der Unterschied also nicht nur ein gradueller, sondern ein wesentlicher. Er ist ohne Anfang, Brahma und Vishṇu nicht, d. h. in der Form als Brahma und Vishṇu nicht, denn sofern sie ebensowenig geschaffen sind wie die Seelen, kommt ihnen freilich das Prädikat: „ohne Anfang“ zu, aber auch nur in diesem Sinne. In die Rolle, die sie jetzt spielen, sind sie hineingesetzt. Sie haben sie nicht wesentlich und nicht unanfänglich. Nicht aus eigener Vollmacht, sondern nur auf Befehl und unter der Kontrolle Çivaṣ verrichten sie ihre Taten wie die Erschaffung und Erhaltung der Welt.

„Wenn du fragst: Wie kommt ihr dazu, daß ihr, während doch alle die drei genannten Werke (der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung) drei Göttern zuschreiben, jene streicht und die Werke nur einem zuschreibt?“, so wisse, daß Brahma und Vishṇu infolge ihrer Verdienste auf Befehl des Höchsten ihre Machtstellung erlangt haben.“ Siddhiār I, 34.

Çiva ist ohne Ende, sich immer gleichbleibend, Brahma und Vishṇu dagegen nicht. Sie spielen ihre Rolle als Schöpfer und Erhalter nur bis zum Weltuntergang.

„Der Gott der Erhaltung (Vishṇu) und der Gott der Schöpfung (Brahma) gehen auch unter in ihre Ursache (Çiva).“ Bodha I, 2. 1. Beispiel.

Ob sie nach dieser Weltperiode wieder mit denselben Aufgaben betraut werden, hängt von ihrem Verdienste ab. Daraus, daß Vishṇu und Brahma und alle anderen Götter den drei Entwicklungsstufen des Entstehens (d. h. des Eintretens in die Māyā), Bestehens (Behaftetseins mit Māyā) und Vergehens (Loslösung von Māyā entweder beim Weltuntergang, um wieder in Māyā einzutreten, oder in der Erlösung, um nicht wieder in Māyā einzutreten) unterworfen sind (Bodha I, 3), geht deutlich hervor, daß der Siddhānta sie nicht zu der Kategorie Pati, sondern zu der Kategorie Paçu zählt. Çiva ist der Herr, Brahma und Vishṇu sind seine Diener. Çiva ist der Befreier, Brahma und Vishṇu sind Befreiungsbedürftige, da sie ja auch mit Māyā behaftet sind. Çiva ist Pati, Brahma und Vishṇu gehören zur Herde der Seelen und sogar noch zu einer niederen Gruppe der Seelen, zu den Sakalar, die mit allen drei Fesseln, Āṇavamala, Karmamala und Māyāmala behaftet sind. Daher heißt es auch im ersten Sūtra des Bodha, daß die anderen Götter mit Ausnahme Çivas überhaupt keine Götter sind. Sie sind mit besonderer Vollmacht ausgerüstete Seelen.

Im Kommentar zum Bodha I, 3 wird der Anspruch der Polytheisten auf folgende Weise abgetan.

„Wenn Polytheisten sagen: „Obgleich man zugeben muß, wenn es ohne Involution keine Evolution gibt, daß der Verursacher der Involution der oberste Gott ist, so ist doch Raum vorhanden zu denken, daß es mehrere gleich geartete Götter gibt, wie sich mehrere zusammentun müssen, um einen Götzenwagen herzustellen, zumal die Welt noch viel kunstvoller ist“; so ist dagegen zu bemerken: „Der Götzenwagen wird zwar von vielen hergestellt, aber diese Vielen tun es im Auftrage Eines. Die heiligen Schriften, die Narāyanan, Indra, Agni, Surya und andere Götter zu Weltursachern machen, tun es im Sinne der Mittelsursacher. Der oberste Gott, der der alles tuende und alles Tun veranlassende primus agens ist, ist Çiva allein.“

## 3. Das Sat-Cit-Ānanda-Wesen Gottes.

Durch die Bezeichnung der drei ewigen Substanzen als Pati, Paçu, Pāça wird Gott als der Herr der anderen Substanzen vor jenen ausgezeichnet. Der Grund für diese Auszeichnung liegt in dem Wesen Gottes. Wohl existieren die anderen Substanzen wie Gott ohne Anfang, stehen also, was den Ursprung betrifft, nicht unter Gott, sind aber doch etwas viel Geringeres als Gott, sowohl in bezug auf die Existenz als auf das Wesen als auch auf das Sosein. Diesem die Herrenstellung Gottes verbürgenden Unterschied zwischen ihm und den anderen Substanzen sucht man in unseren Quellenschriften dadurch auch wissenschaftlich gerecht zu werden, daß man sagt, daß Gott Sat-Cit-Ānanda ist.

Bei der Besprechung des Sat-Cit-Ānanda-Wesens Çivas können wir uns auf eine kurze Darlegung dessen, was die Begriffe Sat, Cit und Ānanda bedeuten, beschränken, da wir die aus dem Sat-Cit-Ānanda-Wesen sich ergebenden näheren Bestimmungen des Wesens Gottes, d. h. seine Eigenschaften, in einem besonderen Abschnitt behandeln werden und die aus dem Sat-Cit-Ānanda-Wesen sich ergebenden praktischen Folgerungen für die anderen Substanzen an anderen Stellen besprechen müssen. Um Wiederholungen zu vermeiden, verzichten wir hier ferner auf ausführlichere Zitierung der Aussagen unserer Quellenschriften und verweisen besonders auf die Abschnitte: Çiva als Subjekt und Objekt der Erkenntnis, Kap. 9 unseres Teiles, und: die der Māyā und seinen Produkten zukommende Existenzweise, III, 3f.

Es wird von Gott zunächst ausgesagt, daß er Sat ist. Er wird dadurch als der Seiende, als eine wirkliche Realität beschrieben. Es kann auch von den Seelen, ja sogar von der Welt ausgesagt werden, und wird in unseren Quellenschriften auch ausgesagt, daß sie Sat sind. Im besonderen aber, seinem ganzen vollen Inhalte nach kommt das Prädikat Sat nur dem Höchsten zu. Er ist allein Sat im vollsten Sinne des Wortes, wie besonders nachdrücklich der ausführliche Kommentar zu Bodha Sūtra VI zeigt. Nachdem er gezeigt hat, daß der Ausdruck Sat in bezug auf die Seelen und in bezug auf Pāça nur bedingt und im beschränkten Sinne gebraucht werden kann, und daß man ihnen auch das Prädikat Asat beilegen kann, fährt er fort:

„Da der von Anfang an selige Gott ohne Beschränkung seiner Macht, wie sie bei den anderen (Paçu und Pāça) eintritt, sowohl in der Zeit der Fesselung als in der Zeit der Erlösung eines Wesens (d. h. unveränderlich) groß dasteht, liegt keine Berechtigung vor, ihn auch nur in einem Sinne Asat zu nennen. Erkenne als das Wesen Gottes Sat in jeder Beziehung."

Gott ist also in einem anderen Sinne, in einem höheren Sinne Sat, d. h. existierend, als die anderen Substanzen. Die anderen Substanzen sind nur im gewissen, mehr oder weniger beschränkten Sinne Sat, Gott aber ist in jeder Beziehung Sat. Wie haben wir uns dies näher vorzustellen? Doch wohl so, daß er einmal durch sich selbst existiert und weder für sein Dasein, noch für sein Sosein, noch für seinen Bestand irgend eines anderen Dinges bedarf, daß er also in keiner Beziehung als von irgend etwas oder irgend jemand abhängig oder als irgend einer Sache oder irgend jemandes bedürftig gedacht werden darf, sodann daß er sich immer gleich bleibt und durch nichts irgendwie berührt wird und keinerlei Veränderung unterworfen ist. Er ist ein schlechthin vollkommenes, in keiner Weise

zu überbietendes, von nichts abhängiges und von nichts zu beeinflussendes Wesen.

Dieses sein Wesen als eines schlechthin vollkommenen Seienden wird nach der Auffassung des Çaiva-Siddhānta auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß er von Anfang an andere Substanzen neben sich existierend hat, denn die Existenz dieser Substanzen ist, obgleich sie nicht von ihm ihren Ursprung genommen haben, doch eine von ihm abhängige und auf ihn angewiesene Existenz. Gott existiert für sich, jene aber existieren nur mit und in Anlehnung an Gott. Ohne die Existenz Gottes ist ihre Existenz nicht denkbar, während die Existenz Gottes ohne die der anderen Substanzen wohl denkbar ist. Sein Sein ist die Voraussetzung für ihr Sein. Daher wird er auch der „Stützpunkt" der Māyā und die „Seele der Seele" genannt. Gott ist also auch insofern Sat in jeder Beziehung, als von seinem Sein das Sein aller anderen Dinge abhängt, als seine Existenz die Erfordernis ist für alles, was existiert.

Im Anschluß an die Definition der Substanz durch Descartes können wir Gott als Sat definieren als die Substanz, die so existiert, daß sie zum Dasein und Sosein keines anderen Dinges bedarf, und ohne die nichts anderes als existierend gedacht werden kann. Für die anderen Substanzen, Paçu und Pāça gilt diese Begriffsbestimmung nicht, sie sind in viel geringerem Sinne Sat.

Wahre, vollkommene Existenz ist aber nicht das Einzige, was von Gott ausgesagt werden muß. Man begreift Gott erst dann wirklich, wenn man auch weiß, wie er beschaffen ist, was für einen Inhalt sein Sein hat, wenn man von dem Dasein fortschreitet zu dem Sosein seines Daseins. Das Sosein seines Daseins wird beschrieben durch das Wort Cit. Er existiert als Cit, d. h. als Intelligenz, als Wissen. Auch von der Seele wird ausgesagt, daß sie Cit ist, aber doch nur im beschränkten Sinne. Von Gott dagegen wird gesagt, daß er Cit in jeder Beziehung ist.

„Wenn du sagst, Çiva und Jīva (Seele) sind beide Cit, daher eins, so wisse, Çiva ist Aruḷcit (d. h. ein Wissen gewährendes Wissen), die Seele aber eine sich an Aruḷ anschließende Cit, Çiva ist eine Entstehen und Vergehen, Bewußtsein und Erlösung verursachende Cit, die Seele aber eine darauf fußende Cit, die Seele ist eine Cit, die unterwiesen werden muß, Çiva ist dagegen eine aus sich selbst wissende Cit Daher, wenn sich beide (durch die Erlösung) auch vereinigen, so werden sie doch nicht eins, sondern sind sich nicht fremd. Die Seele und Buddhi (ein Denkorgan der Seele, Produkt der Māyā, dem Wesen nach Nichtintelligenz) werden beide Cit genannt. Ist deshalb Buddhi Seele? Wie du sagst, daß Buddhi Acit (d. h. nicht Cit) ist, so ist auch die Seele im Vergleich zu Çiva Acit." Siddhiār XI, 11. „Gott weiß ohne Organe, ohne Gegenstände, ohne Leuchter, ohne

Zeit, ohne Karma, ohne Gestalt, ohne Beweise, ohne Bücher, ohne einen Höheren, ist gestaltlos, schafft alles, ist verschieden von allem, ist in allen Seelen als das Erkenntnisprinzip gegenwärtig und unterweist.“ Siddhiār V, 5. „Weil die Seele unterwiesen weiß, und weil sie nicht untergeht, wird sie ein die Merkmale (von Cit und Sat) erhaltendes Cit-Sat genannt. Gott ist (dagegen) von Natur ewige, malalose und reine Cit (und Sat). Er beseitigt in den Seelen durch seine Aruḷ alle Fesseln (die verhindern, daß die Cit- und Sat-Merkmale der Seele zu ihrem Rechte kommen).“ Siddhiār VII, 4. „Analog der Art und Weise, wie die vielen Seelen erkennen, hat unser König keinen Höheren nötig.“ Payañ I, 6.

Aus diesen Sprüchen, die sich noch vermehren lassen, geht zur Genüge hervor, daß Çiva als absolute Intelligenz existierend gedacht wird, daß sein Wissen keine Schranken hat, daß ihm das Wissen in keinerlei Weise übermittelt zu werden braucht, daß er weiß ohne irgend eine Anstrengung. Die Beschreibung Gottes als Cit erreicht ihren Höhepunkt in dem öfter wiederkehrenden Satz: „Sat erkennt nicht Asat.“ Payañ II, 7 (wie öfter namentlich im Bodha steht hier Sat im Sinne von Cit).

„Wenn du sagst, daß Sat alles erkennt, so wisse, daß Sat nichts erkennt. Wenn du sagst, daß Sat durch Asat erkennt, so wisse, daß Asat vor Sat keinen Bestand hat, ebenso wie die Finsternis keinen Bestand vor der Sonne hat.“ Siddhiār VII, 1. „In Gegenwart des Sat ist alles Çūnya (d. h. ein Nichts). Daher erkennt Sat nicht.“ Bodha VII. Sūtra.

Diese Aussagen, daß Gott das Asat nicht erkennt, soll nicht etwa eine Verneinung oder Beschränkung der Intelligenz Çivas bedeuten, sondern sie vielmehr in der denkbar höchsten Weise bejahen. Wenn wir vom Erkennen reden, so setzen wir die Existenz zweier voneinander verschiedener Dinge voraus, die Existenz eines erkennenden Subjekts und die eines zu erkennenden Objekts. Dadurch, daß diese zwei voneinander verschiedenen und sich als Subjekt und Objekt einander gegenüberstehenden Dinge aufeinanderstoßen, miteinander in Kontakt kommen, entsteht Erkennen. In diesem Sinne kann von einem Erkennen des Asat, d. h. des nicht Sat, nicht Gott selbst Seienden auf seiten Gottes nicht die Rede sein. Çiva ist, wie es Payañ I, 1 heißt, als reines Wissen in allem, es durchdringend, gegenwärtig, sowohl in den Seelen als in der Materie, der Māyā und seinen Produkten. Nichts existiert außerhalb und getrennt von ihm. Nichts existiert als etwas ihm Fremdes. Die Seelen und die Materie sind zwar Erkenntnisobjekte, aber nicht für Çiva. Er braucht sich ihrer erkennend nicht erst zu bemächtigen, er ist ihrer mächtig. Er braucht nicht erst mit ihnen in Kontakt zu treten, er steht in Kontakt mit ihnen. Er braucht sie nicht zu er-

kennen, er kennt sie. Vor seiner Allintelligenz verschwinden alle Erkenntnisobjekte, wie die Finsternis vor der Sonne. Er ist eine Intelligenz, die zum Wissen schlechthin keines anderen Dinges bedarf, weder eines unterweisenden Dinges, noch Erkenntnismittel, noch Erkenntnisobjekte.

„Für den Höchsten, der keinem Gegenstand fremd ist, gibt es keine Erkenntnisobjekte. Wenn der Höchste, der keinem Gegenstand fremd ist, Asat erkennt, erkennt er es nicht als Fremdes, denn vor ihm ist das unedle Asat nicht sichtbar, wie die Finsternis nicht sichtbar ist in den Sonnenstrahlen.“ Bodha VII, 1. 1. Beispiel.

Der Kommentar bemerkt hierzu, daß dies gegen die gerichtet sei, die da sagen: „Wenn gesagt wird, daß der Höchste Asat nicht erkennt, weil er beobachtend nicht erkennen kann, erleidet doch seine Allwissenheit eine Einbuße“, und daß, da auf Beobachtung fußendes Wissen vollkommenes Wissen ausschließe, eine Leugnung jenes Wissens keine Einbuße sondern vielmehr eine Verherrlichung der Allwissenheit bedeute.

Damit ist aber Gottes Wesen als Cit noch nicht vollkommen beschrieben. Seine Intelligenz ist die Voraussetzung der Betätigung der Intelligenz der Seelen, weswegen er sehr oft die Intelligenz der Intelligenz oder die unterweisende Intelligenz genannt wird. In Bodha V Sūtr. 2 finden wir die Behauptung: „Die Seele erkennt durch die Hilfe des Höchsten.“ Begründet wird diese Behauptung durch den Satz: „Denn wie die Sinne, die durch die Seele erkennen, so erkennt auch die Seele sich nicht selbst“ und unter anderem erläutert durch den Hinweis auf das Licht der Sterne. Gott ist allein wirklich unabhängige Intelligenz, die Seelen sind dagegen abhängige Intelligenzen und zwar abhängig von Gott. Ohne Gott gibt es überhaupt kein Wissen.

Wir können also Gott, sofern er als Cit existiert, näher beschreiben als reine Intelligenz, die absolutes Wissen besitzt und zum Zustandekommen dieses Wissens in keinerlei Weise eines andern Dinges bedarf, und ohne die es bei anderen Wesen kein Wissen gibt.

Das dritte Wort, das zur Beschreibung des Wesens Gottes gebraucht wird, ist Ānanda. Ānanda heißt wörtlich Freude, Wonne, Lust und bezeichnet Gott als den Seligen und zwar als den absolut Seligen, der zum Seligsein nichts bedarf, dessen Seligkeit von nichts abhängig und von nichts bedingt ist und durch nichts vermindert oder vermehrt werden kann, und der die Voraussetzung ist für das Seligsein der Seelen.

„Das Wesen dessen, der denen, die die Seligkeit zu erlangen würdig sind, die Seligkeit gibt, ist die Fülle der Seligkeit. Daher erfährt er keine Seligkeit.“ Payañ VIII, 3.

## 4. Die näheren Bestimmungen des Wesens Gottes.

Bekanntlich unterscheidet Çaṃkara in seiner Ausprägung des Vedānta zwischen einem höheren und einem niederen Brahma und beschreibt das höhere Brahma als attributlos und das niedere Brahma als mit Attributen ausgerüstet. Das wahre Wesen Gottes wird nach ihm nur durch das höhere, attributlose Brahma repräsentiert. Das mit Attributen behaftete Brahma, oder wie wir auch sagen können, Gott in seiner Immanenz, ist letzten Grundes ein Nichts, hervorgerufen durch Māyā, Illusion, falsches Wissen. Die Immanenz wird also als mit dem wahren Wesen Gottes nicht vereinbar angesehen. Der Çaiva-Siddhānta verwirft die Unterscheidung zwischen einem wirklichen transzendenten Gott und einem nichtwirklichen immanenten Gott. Er hält den immanenten Gott für ebenso wirklich als den transzendenten. Er betrachtet Transzendenz und Immanenz nicht als Gegensätze, sondern als zwei notwendige Seiten der einen Gottheit. Er betrachtet es als zum Wesen Gottes gehörig, so wohl transzendent als immanent zu sein. So lesen wir z. B. Paḍiār 8.

„Diejenigen, die durch die Unterweisung des Guru (des Lehrers) das Karma beendigt haben, sagen nicht, daß Gott nur transzendent ist, sondern sie wissen, daß er sowohl transzendent als immanent ist, daß er überall ist, wohin ihr Wissen auch gehen mag.“

Gott, der reines Sein ist, wird nicht nur als mit den anderen Realitäten in Verbindung tretend gedacht, sondern auch als von Ewigkeit her mit ihnen in Verbindung stehend. Wohl wird von einem ruhenden und einem tätigen Gott geredet, aber diese beiden werden nicht als im Gegensatz zueinander stehend gedacht. Er ist immer derselbe, der ganze wahre Gott, reines Sein und reines Wissen und vollkommenste Harmonie, d. i. Ānanda, ob er tätig ist oder nicht tätig ist. Da also für den Çaiva-Siddhānta Gott seinem Wesen nach immer derselbe ist, mag er als der Transzendente oder als der Immanente betrachtet werden, ist es nicht verwunderlich, daß wir nicht wie in dem Çaṃkara'schen Vedānta zwei Reihen von Aussagen über sein Wesen haben, sondern nur eine.

Wir finden Çiva öfter als den mit 8 Guṇa (Attributen, Eigenschaften) Ausgerüsteten beschrieben. Diese 8 Eigenschaften sind: völlige Unabhängigkeit, Unbeflecktheit, das aus sich selbst Wissen, Allwissenheit, Freisein von jedem Mala, unbegrenzte Freundlichkeit, Allmacht, unbegrenzte Seligkeit. Diese 8 Eigenschaften sind nicht etwas in der Zeit Hinzugekommenes, sondern als von Ewigkeit her zu seinem Wesen gehörig in ihm vorhanden zu denken, denn der Çaiva-Siddhānta versteht unter Guṇa ein zum Wesen der Substanz gehörendes Attribut, von dessen Vorhandensein das Dasein

der Substanz abhängt. In ihren Auseinandersetzungen mit gegnerischen Schulen operieren die Siddhānta-Weisen fortwährend mit dem Satze, daß, wenn das Guṇa aufhört, auch der Guṇi, die das Guṇa besitzende Substanz, aufhört. Eine nicht zum Wesen der Substanz gehörige Eigenschaft wird Aṅga (Glied) und die solche Eigenschaft besitzende Substanz Aṅgi (der Besitzer des Aṅga) genannt.

In der näheren Beschreibung des Wesens Gottes halten die Siddhānta-Schriften sich nicht an diese 8 Eigenschaften, ja nehmen so gut wie gar keine Notiz von dieser Aufzählung. Es ist, als wenn die Bezeichnung: „Der mit 8 Guṇa Ausgerüstete" nur mit aufgenommen ist, weil sie sich jedenfalls in den Āgama befindet, im übrigen aber als ungeeignet, für die Beschreibung des Wesens Gottes als das formale Prinzip benutzt zu werden, beiseite geschoben wird. Wir werden daher auch nicht genötigt sein, bei der Aufzeichnung der näheren Bestimmungen des Wesens Gottes uns an die genannten 8 Guṇa zu halten.

Da, wie der Kommentator zum VI Sūtra des Çivajñānabodha sagt, in den zwei Worten Sat und Cit das ganze Wesen und alle Eigenschaften des Höchsten enthalten sind, dürfte es angebrachter sein, die näheren Bestimmungen des Wesens Gottes, die sich in den Çaiva-Siddhānta-Schriften zerstreut finden, unter jene 2 Worte zu gruppieren.

### a) Die aus der Bezeichnung Gottes als Sat sich ergebenden näheren Bestimmungen des Wesens Gottes.

#### *α*) Die Größe Gottes.

Aus der Bezeichnung Çivas als Sat in jeder Beziehung ergibt sich zunächst seine alle anderen Substanzen überragende Größe. Zur Beschreibung dieser Größe finden wir öfter die Analogie des A-Buchstaben angewendet, z. B. gleich im ersten Spruch des Tiruaruḍpayaṅ:

„Wie der Buchstabe A ist der unvergleichliche Gott als das reine Wissen in allem, es durchdringend, gegenwärtig."

Der Kommentar zu diesem Spruch zeigt uns deutlich, wie diese Analogie verstanden werden muß.

„Weil der A-Laut für sich allein und mit den anderen Vokalen und Konsonanten auf das Engste verbunden steht, und weil, wenn er so verbunden ist, seine Gestalt nicht sichtbar ist, und weil er an erster Stelle des Alphabets steht, und weil er ohne Modifikation als ein elementarer Laut von selbst geboren wird (ausgesprochen werden kann), ist er hier als ein Gleichnis für den Höchsten gebraucht. Um zu zeigen, daß er nicht (wie aus dem Gleichnis geschlossen werden könnte) die Gestalt eines Lautes, der

Materie ist, hat, ist „Wissen" gesagt; um zu zeigen, daß er nicht wie der A-Laut, einmal verbunden, die Verbindung wieder aufgibt, ist „durchdringend" gesagt; um zu zeigen, daß der A-Laut in den anderen Buchstaben enthalten ist, ist „in allem" gesagt; um zu zeigen, daß der Höchste, obgleich er zum Zwecke der Unterweisung der Schüler verglichen wird, nicht so beschaffen ist, ist „unvergleichlich" gesagt."

Die Vergleichspunkte sind folgende: a) A ist der erste Buchstabe des Alphabets und der einfachste, ursprünglichste Laut. b) Alle anderen Vokale sind Modifikationen des A-Lautes und ohne Hilfe des A-Lautes bezw. seiner Modifikationen kann kein Konsonant, obgleich anderen Ursprungs, ausgesprochen werden. c) In Verbindung mit den Konsonanten ist der A-Laut nicht sichtbar. (Im tamulischen Alphabet hat der A-Laut, nur wenn er allein steht, ein Zeichen (அ), in Verbindung mit Konsonanten aber hat er kein besonderes Zeichen, während die anderen Vokale auch in Verbindung mit Konsonanten besondere Zeichen haben).

Aus diesen Vergleichspunkten ergibt sich für das Wesen Çivas folgendes: Çiva (A) ist der Höchste; alle ihrer Herkunft und ihrem Wesen nach von ihm verschiedene Wesen, die Welt in ihrer Zweiheit, Seelen (die anderen Vokale) und Materie (die Konsonanten), stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihm. Er kann für sich existieren, ebenso wie der A-Laut ohne Zuhilfenahme eines anderen Lautes ausgesprochen werden kann; die Welt in ihrer Zweiheit aber kann, wenn sie auch nicht in Gott ihren Ursprung hat, nicht ohne Gott existieren, ebensowenig wie einer der anderen Vokale und ein Konsonant ohne Zuhilfenahme des A-Lautes oder seiner Modifikationen ausgesprochen werden kann.

„Wie ohne den A-Laut alle anderen Buchstaben nicht tönen, so existiert ohne Gott nichts." Bodha II, 1.

Daraus folgt aber nicht, daß Gott ebenso wie die Welt sichtbar ist. Trotzdem die Welt nur existiert in Verbindung mit Gott, so ist Gott doch unsichtbar. Das Auge sieht nur die Welt, ebenso wie das Auge in dem Buchstaben க (Kă, Kombination aus க் (K) und அ (A) nur den Konsonanten sieht. Nur wenn man die wahre Weisheit erlangt hat, erkennt man beide Realitäten, Welt und Gott, ebenso wie man in dem Zeichen க außer dem sichtbaren Konsonanten K auch den unsichtbaren Vokal A erkennt, wenn man க (Kă) ausspricht.

Es wird also durch diesen Vergleich mit dem Buchstaben A im Gegensatze zum Buddhismus, der die Unsichtbarkeit Gottes als Beweis für seine Leugnung Gottes verwendet, trotz der Unsichtbarkeit Gottes seine alles überragende Größe statuiert. Siddhiār XI, 8 wird der Einwurf, daß man von der Unsichtbarkeit Gottes auf sein

Nichtsein schließen müsse, zurückgewiesen durch den Hinweis auf den Blinden, der die Sonne, wenn sie auch noch so hell scheint, nicht wahrnimmt, und darauf hingewiesen, daß das Nichtgesehenwerden Gottes nicht absolut ist. Man sieht ihn nur nicht, weil das innere Auge defekt ist. In der Zeit der Erlösung, wenn man mit einem fehlerlosen Auge ausgerüstet sein wird, wird man den für die gewöhnliche Vernunft unerreichbaren erhabenen Gott sehen.

Çiva ist also der Höchste, der Souverän der Welt, sowohl der organischen als der anorganischen Welt. Er ist nicht nur graduell der Höchste, sondern absolut, da er von nichts abhängig ist, und da alles andere ohne ihn nicht denkbar ist. Seine Souveränität ist zwar nicht die eines Schöpfers, da ja die Seelen und die Materie (ihrem Keime nach) ewig existieren, sondern nur die eines Königs, aber deswegen nicht weniger gewaltig und allgemein. Ferner ist seine Souveränität nicht eine erworbene, sondern eine in seinem Wesen begründet liegende, natürliche Souveränität.

### β) Die Allmacht Gottes.

Aus dem Wesen Gottes als absolute Realität, die keines andern Dinges bedarf, und ohne die alle anderen Dinge, wenn ihre Existenz auch nicht ursächlich auf ihn zurückzuführen ist, nicht existieren können, ergibt sich ferner die Allmacht Gottes. Er bedarf keines Stützpunktes, wie aus der Bemerkung des Kommentators zu Bodha Sūtra I, 3 hervorgeht:

„Die Seele steht nicht wie der Höchste für sich, sondern ist wie das Auge, der Kristall, der Äther auf etwas anderes angewiesen.“

Er ist vielmehr der Stützpunkt für alles. Er trägt alles mit seiner mächtigen Hand. Ohne ihn ist alles andere wie tot; ohne ihn gibt es keinerlei Betätigung der anderen Realitäten. In bezug auf die anorganische Welt heißt es daher Bodha I, 2 Begründung:

„Das Bestehende betätigt sich nicht ohne einen agens, d. h. ohne Gott“

und in bezug auf die organische Welt I, 3 Begründung:

„Die beobachtend erkennende Welt (d. h. die Seelenwelt) hat nicht das Vermögen zur freien Betätigung außer durch den nicht so (beobachtend) erkennenden Verursacher des Vergehens, d. h. Gottes.“

Daher führt Meykaṇḍa deva auch alle Werke der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung auf Çiva zurück und nennt ihn der Kommentator den direkt und indirekt handelnden agens für alles Geschehen.

„Es ergibt sich, daß, da die anorganische Welt Materie ist und da die organische Welt durch Nichtwissen gefesselt ist und nur als beobachtend erkennende Intelligenz existiert, es einen von diesen ver-

schiedenen höchsten Gott gibt, um sie in Tätigkeit zu setzen. Ferner ergibt sich, daß, da die Welt sehr kunstvoll erscheint, der sie so in Bewegung setzende höchste Gott vollkommenes Wissen, unbeschränkte Macht, große Liebe und Selbstmächtigkeit und andere höchst wunderbare Eigenschaften haben muß.“ Kommentator zu Bodha I, 3. Beispiel.

Seine Allmacht ist so vollkommen, daß ein bloßer Gedanke seinerseits genügt.

„Er ist nicht der Schranke unterworfen, daß Gedachtes nicht Wirklichkeit wird“ Siddhiār I, 45.

Der Kommentator zu Bodha beschreibt die Art und Weise der Tätigkeit Gottes näher folgendermaßen:

„Es gibt 2 Arten von agens, einen agens, der allein durch Gedanken, indem er denkt: „Dies soll so sein“, tätig ist, und einen agens, der mit Hilfe von Instrumenten tätig ist. Das Gleichnis vom Töpfer bildet nur im allgemeinen in einer Beziehung und nicht in jeder Beziehung ein Gleichnis für Gott, da der Töpfer nur mit Hilfe von Instrumenten tätig sein kann.“ Bodha I, 2. 3. Beisp. Kom.

### $\gamma$) Die Unveränderlichkeit Gottes.

Obgleich der Çaiva-Siddhānta Gott als Sat, d. h. als ein absolut vollkommenes und von nichts irgendwie abhängiges Wesen beschreibt, denkt er ihn nicht deistisch über allen anderen Substanzen ohne irgend welche Beziehungen zu ihnen erhaben stehend, sondern in engster Verbindung mit ihnen und mit ihnen handelnd. Da es nahe liegt, eine Betätigung Gottes als seinem Sat-Wesen nicht entsprechend anzusehen, ist es nicht verwunderlich, daß der Siddhānta öfters darüber handelt, wie es möglich ist, Gott ungeschadet seinem Sat-Wesen Betätigung zuzuschreiben. Er hält es für möglich, weil Gott seinem Wesen nach unveränderlich ist.

„Der in der duftenden Lotusblume thronende Brahma schafft die ganze Welt, Vishṇu erhält die Welt, unser Gott vernichtet das alles ganz und gar. Daher sind Brahma und Vishṇu seiner großen Macht unterworfen. Er setzt sie in seinen Dienst und bringt durch sie alles hervor. Er ist deswegen nicht der Veränderlichkeit unterworfen. In Gegenwart der am Himmel die erste Stelle einnehmenden Sonne blüht eine Lotusblume, eine andere hat eine Knospe und eine andere fällt ab, der Ordnung gemäß“ Prak. I, 5. „Wenn du sagst, daß Gott, wenn er die 3 Werke des Schaffens, Erhaltens und Zerstörens verrichtet, der Veränderung unterworfen wird, so wisse, daß es ist, wie wenn in Gegenwart der vielgepriesenen Sonne die Lotusblume blüht, der Kristall Feuer von sich ausstrahlt und Wasser verdunstet.“ Siddhiār I, 33. „Der Höchste ist wie die Zeit unberührt und schafft ohne zu schaffen, erhält ohne zu erhalten, zerstört, ohne zu zerstören durch seinen Willen. Daher ist er ohne Fesselung wie der Mensch, der den gehabten Traum so sieht, daß er ihn noch beim Erwachen weiß, (dadurch nicht berührt wird. Er ist z. B. nicht von einem Tiger gebissen, wie er träumte).“

Kommentar: „Hierdurch wird der Einwurf zurückgewiesen, daß Gott, wenn er die Werke der Schöpfung usw. verrichtet, der Veränderlichkeit unterworfen und zu einem Gefesselten werde“ = „Obgleich die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterschieden ist und alle Veränderungen verursacht, ist sie doch unveränderlich. So ist auch Gott unveränderlich und schafft, erhält und vernichtet die Welt nicht unter Zuhilfenahme von Instrumenten, sondern allein durch seinen Willen. Daher ist er ohne Mala und ohne jede Fessel, wie der Verstand, der den Inhalt eines Buches in sich aufnimmt, nicht davon berührt wird, und wie der, der die Wahrheit im wachenden Zustand erkannt hat, nicht berührt wird von den Träumen, die er hatte.“ Bodha I, 2. 3. Beisp.

Was Gott auch immer tut, er bleibt seinem Wesen nach immer derselbe.

δ) Gott als der Malalose.

Siddhiār II, 1 heißt es: „Obgleich er eins mit der Welt (der organischen und anorganischen Welt), verschieden von ihr und in Gemeinschaft mit ihr stehend die Gestalt der Çakti annimmt, und obgleich er, indem er die unzähligen Seelen gemäß ihren Taten leitet, als Herr auftritt, wird er doch nicht davon berührt. Er steht für sich, ist der vollkommene Malalose und in allem unzertrennlich gegenwärtig.“

Obgleich, wie wir gesehen haben, das Mala als eine ewig existierende Realität angesehen wird, und obgleich Çiva, wie wir noch sehen werden, in engster Verbindung mit den mit Mala behafteten Seelen und mit der Welt steht, ist er doch frei von Mala. Er existiert, als ob es kein Mala gäbe, er ist in keiner Weise durch Mala beschränkt. Er wird seinem Wesen nach durch das Vorhandensein des Mala ebensowenig berührt, wie die Sonne ihrem Wesen nach von den Wolken.

ε) Gott als Nirguṇan.

Aus dem Prädikat „Malalos“ ergibt sich das weitere Prädikat „Nirguṇan“. Als solchen finden wir Gott beschrieben in Prak. Sūtr. I, 1, Bodha IX, 2 und an anderen Stellen. Nirguṇa heißt wörtlich: „ohne Attribute“, „ohne Eigenschaften“. Diese Aussage steht nicht im Widerspruch zu der oben gefundenen Aussage, daß Çiva mit 8 Eigenschaften ausgerüstet ist, denn nach der siddhāntischen Terminologie bedeutet Guṇa in dem Worte Nirguṇa nicht Eigenschaft schlechthin, sondern ist der terminus technicus für die 3 Guṇa der Materie, für Sattva, Rajas und Tamas. Nirguṇan bezeichnet also Gott nicht schlechthin als einen Eigenschaftslosen, sondern nur als einen, der die Eigenschaften, die der Materie zukommen, nicht hat. Der Kommentator zum Bodha weist ausdrücklich die Erklärung des Wortes Nirguṇa als ohne jede Eigenschaft mit dem Hinweis darauf

zurück, daß ja von Gott nicht nur gesagt werde, daß er Nirguṇan sei, sondern auch, daß er 8 Guṇa habe.

Mit Rücksicht darauf, daß der Vedānta zwischen einem Nirguṇa Brahma als dem transzendenten Gott und einem Saguṇa Brahma als dem immanenten Gott unterscheidet und Nirguṇa als attributlos und Saguṇa als mit Attributen behaftet versteht, sei noch bemerkt, daß die Beschreibung Çivas als Nirguṇan sich sowohl auf seine Immanenz als Transzendenz bezieht, daß also Nirguṇan Çiva nicht als den Transzendenten im Gegensatz zu dem Immanenten beschreibt, von dem etwa gelten könne, daß er 8 Guṇa habe. Die Aussagen, daß er ohne Guṇa ist und daß er 8 Guṇa hat, beziehen sich beide auf sein Wesen sowohl in der Transzendenz als in der Immanenz. Sein Wesen als Sat erfordert es, daß er von allen Eigenschaften, die zum Wesen der Materie gehören, frei ist, ebenso wie es sein Wesen als Cit erfordert, daß er Eigenschaften hat.

### b) Die aus der Bezeichnung Gottes als Cit sich ergebenden näheren Bestimmungen des Wesens Gottes.

#### *α*) Die Allwissenheit Gottes.

Daß Gott alles vollkommen wissen muß, erhellt zur Genüge aus dem über sein Wesen als Cit Gesagten. Er weiß alles unvermittelt, unvermittelt im vollsten Sinne des Wortes genommen; er erkennt alles, nicht eins nach dem andern, sondern gleichzeitig. „Er hat von Natur vollkommenes Wissen“, heißt es daher Siddhiār I, 45, und wird daher „großes Wissen“ genannt im Gegensatz zum Wissen der Seele, das kleines Wissen genannt wird. Er weiß allein um die Taten der Seelen (Siddhiār II, 45), und ist daher auch der Wächter und Vollstrecker des Karma-Gesetzes (cf. den Abschnitt: Çiva als Subjekt und Objekt der Erkenntnis).

#### *β*) Die Allgegenwart Gottes.

Da die Lehre des Çaiva-Siddhānta über die Gegenwart Gottes in den Seelen ein ihn von den anderen philosophischen Schulen unterscheidendes Schibboleth ist und daher ausführlich behandelt wird, werden wir diese Lehre in einem besonderen Abschnitte darstellen und uns hier auf einige kurze Bemerkungen über die Tatsächlichkeit der Allgegenwart beschränken. Ihre Möglichkeit wird geschlossen aus seinem Wesen als Cit.

„Wie der Buchstabe A ist der unvergleichliche Gott als das reine Wissen in allem, es durchdringend, gegenwärtig.“ Payan̄ I, 1.

Auf die Frage: „Ist Gott räumlich begrenzt oder allgegenwärtig?“ lautet die Antwort eben daselbst (I, 8).

„Er, der überall und in allen gegenwärtig ist, wie das Feuer im kochenden Wasser, ist eins mit ihnen, und doch der für sich allein Stehende.“

Seine Allgegenwart ist eine Allgegenwart im vollen Sinne des Wortes, indem er wegen seiner unvergleichlichen Größe den Raum für alles Existierende bildet, und indem wegen seiner subtilen Feinheit alles Existierende ein Raum für ihn ist (Payaṅ I, 3). Es gibt nichts, das nicht in ihm ist, und nichts, in dem er nicht ist. Er ist um und in allem. Er ist für alles sowohl das, was das Meer für das Wasser ist, als auch das, was das Leben für den Körper ist. Nichts existiert außerhalb ihm und er existiert nicht außerhalb irgend eines Dinges. Alles ist in ihm und er in allem (cf. die Abschnitte über die Çakti Çivas und über Advaita.)

γ) Die Unparteilichkeit Gottes.

Im Obigen haben wir eine ganze Anzahl von Eigenschaften Gottes kennen gelernt. Es legt sich jetzt die Frage nahe, nach welchen Gesichtspunkten Gott die oben genannten Eigenschaften betätigt. Da er seiner selbst mächtig ist und in keiner Weise von irgend etwas abhängig gedacht werden darf, kann der Gesichtspunkt, nach dem die Eigenschaften Gottes sich betätigen, nicht außerhalb ihm liegen, sondern muß in ihm liegen. Daß der Betätigung der Eigenschaften Gottes keinerlei Norm zugrunde liegt, weist der Siddhānta als der Größe Gottes unwürdig zurück.

„Einige sagen, daß die (von Çiva) übernommenen Werke ein Spiel der Aruḷ Gottes sind, die Siddhāntisten aber sagen usw.“ Prak. I, 6.

Nicht Willkür liegt seinem Tun zugrunde, sondern größte Unparteilichkeit. „Abneigung und Zuneigung nahen sich ihm nicht.“ Siddhiār I, 45. All sein Tun geschieht gemäß den Taten der Seelen.

„Er schätzt alle guten und bösen Taten ab und gibt gemäß den guten und bösen Taten Freud und Leid.“ Siddhiār II, 11. „Er erweist nicht Gutes denen, die sich ihm nicht nahen; er erweist Gutes denen, die sich ihm nahen. Das ist nicht Parteilichkeit. Çaṃkara (d. h. der Gutes Tuende) ist sein Name.“ Payaṅ I, 9.

Warum das verschiedene Verhalten Gottes den Seelen gegenüber nicht Parteilichkeit genannt werden kann, wird Bodha X, 2 gesagt:

„Da es die Pflicht der Großen ist, diejenigen, die bei ihnen Schutz suchen, zu beschützen, ist es nicht Parteilichkeit, wenn der Höchste diejenigen, die sich ihm anschließen, beschützt.“

δ) Die Liebe Gottes.

Unparteilichkeit ist aber nicht die einzige Norm für das Tun Gottes. Die Hauptnorm ist seine Liebe. Darauf weist schon sein

Name Çiva, d. h. der Gütige, Freundliche, Wohltuende, Liebe hin, und ebenso sein Name Çaṃkara, d. h. der Gutes Tuende, vor allem aber seine Bezeichnung als Anbu (Liebe) und als Aruḷ (Gnade). Sehr oft findet man von den jetzigen Vertretern folgenden Spruch aus Tirumantra aus Tirumūlār zitiert:

„Die Toren sprechen, zwei sind Çivam und Liebe,
Keiner weiß, daß gleich sind Liebe und Çivam.
Wenn sie wissen, daß gleich sind Çivam und Liebe,
Dann haben sie erlangt die Liebe, Çivam."

Ob es aber berechtigt ist, diesen Spruch aus Tirumantra als Beweisstelle dafür, daß der Çaiva-Siddhānta Gott als einen Gott der Liebe erkennt, zu benutzen, ist zweifelhaft, da es nicht feststeht, daß Çivam hier Gott heißt. Meines Erachtens bedeutet Çivam in diesem Spruche Erlösung, Seligkeit, und beschreibt dieser Spruch nicht das Wesen Gottes, sondern das Wesen der Seligkeit. Wenn man also auch auf diesen Spruch als Beweisstelle dafür, daß der siddhāntische Gott ein Gott der Liebe ist, besser verzichtet, so muß man es doch als eine Tatsache anerkennen, daß Gott in den erbaulich gehaltenen Schriften wie Tiruvācaka und Tāyumānavar als ein Gott der Liebe gepriesen wird, und zwar nicht nur vereinzelt, sondern immer wieder. Aber auch die rein philosophischen Schriften, auf die wir uns in unseren Ausführungen zu beschränken beschlossen haben, preisen Gott als die Liebe und führen all sein Tun auf seine Liebe zurück. Die Aussprüche, daß Gott ein Gott der Liebe und der Gnade ist, sind so zahllos und wiederholen sich bei der Behandlung jeden Lehrsatzes, daß man versucht ist, zu sagen, daß es der Zweck des ganzen philosophischen Systems sei, zu zeigen, daß Çiva die Liebe ist, ein Gott, der das Beste der Seelen will und nur handelt zum Besten der Seelen. Da wir im Laufe der folgenden Untersuchungen noch manche Aussprüche, die Gott als die Liebe darstellen, werden zitieren müssen, beschränke ich mich auch hier auf ein einziges Zitat aus Siddhiār I, 47.

„Aruḷ ist seine Gestalt, Aruḷ sein Wesen und Aruḷ sein Wissen.
Aus der Verborgenheit tritt er hervor und verrichtet Werke der Aruḷ.
Spendende Aruḷ sind Hand und Fuß, sein Gewand und seine Abzeichen.
Nicht für sich, für die Seelen nimmt er an, der Selbstlose, die Gestalt der Aruḷ."

## 5. Die Persönlichkeit Gottes.

Nachdem wir so das Wesen Çivas kennen gelernt haben, bleibt noch zu untersuchen übrig, ob der Çaiva-Siddhānta sein höchstes Wesen als ein persönliches oder als ein unpersönliches Wesen auffaßt. Da der Begriff der Persönlichkeit für die indischen Philo-

sophien kein Bestandteil der philosophischen Terminologie ist wie für die abendländischen Philosophien, können wir nicht erwarten, Belegstellen zu finden, die mit unzweideutigen Worten sagen: „Gott ist persönlich“ oder „Gott ist nicht persönlich.“ Die einzige Möglichkeit, die Frage nach der Persönlichkeit des siddhāntischen Gottes zu entscheiden, ist, die unserem abendländischen Begriff der Persönlichkeit bildenden Merkmale, soweit sie Çiva zugeschrieben oder abgesprochen werden, zusammenzustellen, um dann durch Addition und Subtraktion das Fazit zu ziehen. Die Ausdrücke Svatantra, Tanvasa (Selbständigkeit, Freiheit, Unabhängigkeit), die wir häufig auf Çiva angewendet finden, während Paratantra und Paravasa (Unselbständigkeit, Unfreiheit, Abhängigkeit) ihm abgesprochen werden, bezeichnen Çiva als seiner selbst mächtig, als unabhängig, also als etwas, was man gewöhnlich als zum Wesen der Persönlichkeit gehörig ansieht. Ferner wird er als Sat, d. h. als wirklich existierende Realität betrachtet, was ebenfalls auf der Seite des Kredits zu verzeichnen ist. Ein weiteres Moment des abendländischen Begriffes der Persönlichkeit sind Intelligenz und Selbstbewußtsein, Wesensbestimmungen, auf die der Siddhānta großes Gewicht legt. Die Begriffe der Unparteilichkeit, der Liebe und der Seligkeit, die wir von Çiva ausgesagt gefunden haben, können wir uns nur in Verbindung mit dem Begriff der Persönlichkeit denken. Der Begriff der Allgegenwart, der in den pantheistischen Schulen Indiens eine große Rolle spielt, ist in dem Siddhānta zunächst nicht pantheistisch gedacht, ist doch die Gegenwart eine tätige, wirksame und die Existenz anderer Realitäten nicht ausschließend. Wenn wir ferner noch hinzunehmen, daß er der Pati, der Herr der anderen Substanzen genannt wird, und daß der Çaiva-Siddhānta nicht wie der Vedānta eines Çaṃkara dem immanenten Gott andere Eigenschaften zuschreibt als dem transzendenten — der immanente Gott stellt nichts anderes dar als den transzendenten Gott in seiner Betätigung der Welt gegenüber — so wird man nicht verneinen können, daß der Siddhānta sich dem Pantheismus nicht ohne weiteres in die Arme geworfen hat, so wird man zugeben müssen, daß sein Gottesbegriff der eines persönlichen Gottes ist. Etwas anderes ist es freilich, ob in dem weiteren Ausbau des Systems überall die nötigen Konsequenzen aus dieser Gotteserkenntnis gezogen werden.

### 6. Die Çakti Çivas.

Da der Çaiva-Siddhānta seinem höchsten Gott Eigenschaften zuschreibt, die wir in Verbindung mit einem persönlichen Wesen zu setzen gewohnt sind, haben wir in dem vorigen Abschnitt auf die

Persönlichkeit des siddhāntischen Gottes geschlossen. Dieser und der folgende Abschnitt werden uns bereits zeigen, daß der Siddhānta mit der Persönlichkeit seines Gottes nicht ganz Ernst zu machen weiß. Da er die ewige Existenz mehrerer Substanzen annimmt und den Höchsten für den Herrn erklärt und ihm, wie wir gesehen haben, Eigenschaften zuschreibt, die ihn befähigen könnten, seine Herrenstellung direkt ohne jede Vermittlung zu handhaben, sollte man annehmen, daß er Gott direkt mit den anderen Substanzen handeln und direkt auf sie einwirken ließe und so Ernst mache mit seinen die Persönlichkeit Gottes statuierenden Aussagen, da doch, weil einmal andere Substanzen als mit Gott existierend gedacht werden, nur ein energisches, direktes, unvermitteltes Handhaben dieser Substanzen seinem Wesen als absolute, unbeschränkte Persönlichkeit entsprechen kann, ein indirektes, vermitteltes Einwirken aber die Aussagen über seine Persönlichkeit entwerten muß. Trotzdem können wir vom Çaiva-Siddhānta ein direktes, unvermitteltes Einwirken Gottes auf die anderen Substanzen im wahren Sinne des Wortes nicht behaupten. Wohl wird alles Geschehen auf Çiva zurückgeführt, aber nicht im Sinne eines direkten Handelns, sondern im Sinne der Anregung, des in Bewegungsetzens vorhandener Möglichkeiten und Potenzen, wie wir bei der Betrachtung der anderen Substanzen näher zu sehen Gelegenheit haben werden. Wie Çiva auf die außer ihm noch vorhandenen Substanzen einwirkt, geht hervor aus der Lehre von der Çakti und der Gestalt Çivas. Die Lehre von der Çakti Çivas zeigt uns die Möglichkeit der Einwirkung Çivas auf die anderen Substanzen im Hinblick auf Çiva und die Lehre von der Gestalt Çivas die Art und Weise der Einwirkung. In einem weiteren Abschnitt, in dem die Lehre vom Advaita dargestellt werden wird, werden wir sehen, wie die Einwirkung Çivas auf die anderen Substanzen im Hinblick auf diese für möglich gehalten wird, und mit einer Untersuchung über Çiva als Subjekt und Objekt der Erkenntnis, in der sich zeigen muß, ob die angenommene Einwirkung der Absolutheit Gottes gerecht wird, die Lehre von Gott beendigen.

Die Lehre von der Çakti Çivas finden wir ausführlich im 2. Sūtra des Bodha beschrieben. Dieses Sūtra beschreibt das Verhältnis zwischen Gott und den Seelen als ein Advaita-Verhältnis (Näheres über diese Lehre siehe II, 8). Die Tatsächlichkeit und Möglichkeit dieses Verhältnisses zwischen Gott und den Seelen wird im 4. Adhikaraṇa damit begründet, daß der Höchste unzertrennlich mit seiner Çakti verbunden ist. Wegen der Wichtigkeit dieses Lehrstückes sei es erlaubt, das 4. Adhikaraṇa des II. Sūtra hier in extenso zu übersetzen.

Behauptung: „Der Höchste ist unzertrennlich mit seiner Çakti verbunden."

Kom. „Da man zweifeln kann, ob die Çakti, die, wie gesagt ist, als die Ursache der Wiedergeburt (der Seelen) die zweierlei Taten (der Seelen) in Bewegung setzt, von dem Höchsten verschieden ist oder nicht, wird der Einwurf der Mīmāṃsā-Schule und anderer, die da sagen, daß die Çakti von dem Höchsten verschieden ist, und der Einwurf der Nyāya-Schule und anderer, die da behaupten, daß sie nicht verschieden von ihm ist, aufgenommen und in Auflösung des letzten Teiles des Sūtra obige Behauptung aufgestellt." „Die Meinung der Behauptung ist: Obgleich sie (Gott und seine Çakti) dem Wesen nach gleich sind, so sind sie doch in gewisser Beziehung verschieden."

Begründung: „Der Höchste ist überall gegenwärtig, ohne (in sich) eins und ohne zwei zu sein."

Kom. „Indem er sagt: „ohne eins und ohne zwei zu sein" wiederholt er den Inhalt der Behauptung und fügt „überall gegenwärtig" als Begründung hinzu, um die Unzertrennbarkeit zu betonen. Da die Allgegenwart sich durch das erste Adhikaraṇa ergeben hat, kann sie hier als Begründung dienen."

Beispiel: „Nach dem Pramāṇa, daß Gott überall ist, kann er nicht (in sich) eins sein. Wenn du sagst, daß er zwei ist, kann er nicht allgegenwärtig sein. An welchem Orte ein Gegenstand auch sein mag, an jenem Orte kann er nicht sein ohne den Höchsten. Der Höchste ist wie Sonne und Licht. Sie (die [3] Pāça, die Materie cum grano salis) sind sein Eigentum. Wir sind seine Diener."

Kom. „Der Einwurf: ‚Wie ist es, daß die Begründung und die Behauptung nicht voneinander verschieden sind?' wird aufgenommen und die Begründung erhärtet."

„Nach dem oben gefundenen Pramāṇa, daß Gott überall eins und verschieden ist (dies bezieht sich auf das Advaita-Verhältnis Gottes mit der Welt), kann Gott nicht (in sich) ein Gegenstand sein. Wenn er ein Gegenstand ist, kann er nicht, ebenso wie ein sich am Ufer des Ganges befindlicher Mensch nicht zur selben Zeit auch am Ufer des Kavēri sein kann, überall gegenwärtig sein, sondern nur an einem Orte. Wenn du deshalb etwa glaubst, daß der Höchste als zwei Gegenstände existiert, so wisse, daß er dann nicht überall als eins und verschieden (mit der Welt) sein kann; denn ein in sich Zwiespältiger kann nicht in anderen Gegenständen einheitlich zugegen sein. Wenn du, weil die Aussage, daß er allgegenwärtig ist, nicht mit den zwei (genannten) Auffassungen (des Verhältnisses der Çakti zu Gott) übereinstimmt, glaubst, daß er nicht allgegenwärtig ist, so wisse: Alle Gegenstände, wie beschaffen und an welchem Orte sie auch sein mögen, können nicht an jenem Orte sein ohne den Höchsten, ebenso wie ohne den A-Buchstaben die anderen Buchstaben nicht sein können. (Gott würde aufhören, der Höchste zu sein.) Daher geht es nicht an, zu sagen, daß er nicht allgegenwärtig ist. Wenn du weiter fragst: „Wie kann man denn noch sonst sagen?" so wisse: Der überall gegenwärtige Höchste existiert wie die Sonne und das Sonnenlicht, so daß man sowohl „eins" als „zwei" sagen kann, durch unzertrennliche Vereinigung als Çiva und als Çakti.

Wenn du sagst, daß die Seelen und die (3) Pāça gleich Gott sein müssen, weil es sich ergibt, daß auch sie, da sie ja auch allgegenwärtig sind, in jener Weise, ohne (in sich) eins und ohne zwei zu sein, wie Gott mit ihren Çakti unzertrennlich verbunden sind, so wisse: trotzdem sind die Pāça Gottes Eigentum und wir Seelen Gottes Knechte, weil sie im Vergleich zu Gottes vyāpaka (das alles Erfüllende, Subjekt) vyāpya (das Erfüllte, das Objekt) sind."

„Das Ergebnis dieses Adhikaraṇa ist: Da der Höchste allgegenwärtig ist, kann er nicht, was seine Eigenschaft als Subjekt der Allgegenwart betrifft, (in sich) eins sein. Wenn du, weil das nicht möglich ist, sagst, daß er als zwei Gegenstände dasteht, so wisse, daß er dann nicht allgegenwärtig sein kann. Wenn du sagst, daß er nicht allgegenwärtig ist, so wisse, daß Paçu und Pāça ohne ihn nicht sein können. Wisse, daß hier das Pramāṇa für das Dasein der unzertrennlich mit Çiva verbundenen Çakti gesagt wird, um zu erklären, wie er unzertrennlich mit seiner Çakti verbunden ist, indem gesagt wird, daß der eine Höchste wie die Sonne und das Sonnenlicht als Çiva und Çakti, trotz der Unzertrennbarkeit als zwei, überall gegenwärtig existiert. Wie die eine Sonne, die sich selbst und die Gegenstände erleuchtet, Sonnenstrahl genannt wird, wenn sie die Gegenstände erleuchtet, und Sonne, wenn sie sich selbst erleuchtet, und wegen der Unzertrennbarkeit, wenn auch geteilt, doch einheitlich existiert; so wird auch die eine große Intelligenz, die die doppelte Eigenschaft hat, ohne Rücksicht auf andere Gegenstände als die reine Intelligenz für sich zu stehen und Rücksicht auf die anderen Gegenstände nehmend sie zu unterweisen, Çakti genannt, wenn sie in Beziehung zu anderen Gegenständen gesetzt wird, und Çiva, wenn sie ohne Beziehung auf die anderen Gegenstände als die reine Intelligenz dasteht, und steht so wegen der Unzertrennbarkeit, wenn auch geteilt, so doch einheitlich da."

Aus diesen Ausführungen im Bodha ergibt sich zunächst, daß der Siddhānta in Gott eine Çakti als eine mehr oder weniger selbständige Größe unterscheidet, um es ihm zu ermöglichen, mit den anderen Substanzen in Beziehung zu treten und sich als ihr Herr zu betätigen. Denkt man sich Gott im deistischen Sinne nur als einen in sich einen, d. h. transzendenten Gott, der nicht aus sich heraustreten kann, um mit den anderen Realitäten in Berührung zu treten, so kann er nicht, wie der Siddhānta richtig empfindet, der Pati sein. Daher verwirft der Siddhānta die Annahme eines nicht aus sich heraustretenden, nur transzendenten Gottes. Anzunehmen, daß der an sich transzendente Gott zu einem immanenten Gott wird, hält er auch nicht für möglich, da eine solche Annahme die Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes aufheben würde, und da ein in sich zwiespältiger Gott nicht der wahre Pati sein kann. Das Zunächstliegende wäre gewesen, auf Grund des Persönlichkeitsbegriffes dem von Ewigkeit als anderen Realitäten gegenüberstehend gedachten Gott ein unvermitteltes machtvolles Handeln mit den anderen Realitäten

zuzuschreiben. Der Çaiva-Siddhānta aber tut es nicht, offenbar aus Furcht vor Entleerung der Idee des Höchsten und aus Furcht vor einem die Einheitlichkeit alles Seins aufhebenden Pluralismus. Die Idee der Absolutheit Gottes, zu der der Siddhānta sich in seinen Aussagen über Gott als Sat in jeder Beziehung bekennt, überwiegt die Idee der Persönlichkeit und läßt ihn den Gedanken eines direkten Handelns Gottes als unannehmbar erscheinen und ihn sich festlegen auf den deistischen Grundsatz: „Sat erkennt nicht Asat“ (Payan̄ II, 7), d. h. Gott steht so hoch über allen anderen Realitäten, daß er in keinerlei Beziehung mit ihnen treten kann. Dieser deistische Grundsatz steht aber mit dem anderen theistischen Satze, daß Gott der Herr der anderen Realitäten ist, in Widerspruch. Will der Siddhānta auf den Anspruch, ein widerspruchsloses System zu sein, nicht verzichten, so muß er wohl oder übel diese zwei Aussagen miteinander versöhnen. Er versucht es, indem er, um den Fehler des Deismus zu vermeiden und um dem transzendenten Gott keinen immanenten Gott entgegen und dadurch die Einheitlichkeit Gottes nicht in Frage zu stellen, die zwei Aussagen: „Gott ist nur transzendent“ und „Gott ist transzendent und wird immanent“ verwirft und dafür sagt: „Gott ist sowohl transzendent als immanent“ und so das Transzendent-Sein sowohl als das Immanent-Sein in das Wesen Gottes selbst verlegt. Diese Versöhnung zwischen Deismus und Theismus, die wir im Christentum, ohne Gefahr zu laufen, den Pantheismus zu streifen und den Begriff der Absolutheit zu entleeren, durch den Begriff der Persönlichkeit vermittelt finden, meint der Siddhānta wissenschaftlich durch die Heranziehung der Çakti-Idee erhärten zu können. Weil die Çakti in Gott vorhanden ist, hält er es für möglich, daß Gott sowohl transzendent als immanent ist.

Was ist nun Çakti und wie verhält sie sich zu Gott? Çakti bedeutet Energie, näher Energie Gottes. Die Energie Gottes verhält sich zu Gott selbst, wie die Sonnenstrahlen zur Sonne (Bodha V, 2. 3. Beispiel) oder wie der Wille des Königs sich zum König verhält (Siddhiār I, 61).

„Die Aruḷ ist seine Çakti. Sie existiert nicht ohne ihn und er nicht ohne sie. Dem Weisen erscheinen Gott und seine Aruḷ als eins, ebenso wie die Sonne und ihr Licht dem Auge als eins erscheinen.“ „Wie der Goldgehalt derselbe ist, ob das Gold einen Klumpen bildet oder zu Schmuckgegenständen verarbeitet ist, so verhält es sich auch mit Çiva und seiner Çakti. Wie die Çakti ist, so ist auch Çiva.“ „Er ist eins mit seiner Çakti; er ist ein Teil der Çakti; er ist mit der Çakti überall; er ist in seiner Çakti jenseits des Endes des Nāda (d. h. der Çuddha Māyā); er ist in seiner Tirōdhānaçakti; er ist in dem Ende der Veden; er ist verschieden von allen diesen.“ Paḍiār 79 und 80.

Das Verhältnis zwischen Gott und der Çakti ist also ein sehr enges, aber doch kein schlechthinniges Identitätsverhältnis. Schon die Tatsache, daß Gott die causa efficiens und die Çakti die causa instrumentalis der Weltentstehung genannt wird (siehe III, 3), schließt die Annahme schlechthinniger Identität beider aus. Es besteht eine Art Verschiedenheit zwischen ihnen, die sich aber nicht auf das Wesen bezieht — denn ihrem Wesen nach sind beide gleich —, und die sie auch nicht zu zwei voneinander losgelösten selbständigen Wesen macht — denn sie sind unzertrennlich miteinander verbunden —, sondern die sich nur auf den Grad des an die Öffentlichkeittretens, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, bezieht. Wie die Sonnenstrahlen gleichen Wesens mit der Sonne sind und nur in engster Verbindung mit der Sonne existieren, aber doch nicht identisch mit der Sonne sind und im gewissen Sinne eine selbständige Existenz besitzen, und wie der Wille des Königs gleichen Wesens mit dem König ist und nur mit dem König und nicht ohne den König existieren kann, aber doch nicht identisch mit dem König ist und in der Form von Befehlen und Gesetzen ein selbständiges Dasein besitzt, so ist die Çakti Çivas gleichen Wesens mit Çiva und existiert nur in Verbindung mit Çiva, ist aber doch nicht identisch mit Çiva und kann von Çiva unterschieden werden. Wir können sagen, daß die Çakti Çivas eine Çiva innewohnende und gegebenen Falls aus ihm evolvierende Energie oder auch Gedanke ist. Ihrem Wesen nach sind Çiva und seine Energie einander gleich und bilden ein einheitliches Ganzes.

„Die Aruḷ ist die Çakti Çivas. Ohne Aruḷ gibt es keinen Çiva. Ohne Çiva gibt es keine Çakti.“ Siddhiār V, 9.

Die Çakti aber kann sich aus Gott evolvieren, ohne daß dadurch das einheitliche Ganze berührt wird, ebenso wie die Sonne nicht davon berührt wird, daß Sonnenstrahlen von ihr ausgehen. Vermittels dieser ihm gleichen aber doch nicht identischen Çakti wird nun Gott als auf die anderen Realitäten einwirkend gedacht.

„Der Höchste offenbart sich durch die Aruḷ Çakti. Direkt offenbart er sich nicht.“ (Siddhiār I, 68.)

Wie die Sonne sich nur durch die Sonnenstrahlen betätigt, so wirkt und betätigt sich Gott nur durch seine Çakti, indem er sie aus sich hervortreten und mit den anderen Realitäten in Berührung treten läßt.

„Wie wir durch unsere Hände alles verrichten, so verrichtet der Herr alles durch seine Çakti.“ Paḍiār 78.

Im Siddhiār I, 60—70, wird der Vorgang der Evolution der Çakti aus Çiva auf folgende Weise näher beschrieben. Mit Paraçiva ist ewig verbunden Parāçakti, d. h. die sich noch nich entfaltet habende

Çakti. Dargestellt wird das Verhältnis zwischen Paraçiva und Parāçakti unter dem Bilde einer halb männlichen und halb weiblichen Gestalt, in der Çakti als der die linke Hälfte ausmachende weibliche Teil gefaßt wird. Aus dieser das männliche und weibliche Prinzip in sich schließenden Zweieinigkeit tritt zunächst das reine Jñāna hervor. Als solches hat die Çakti den Namen Çiva. Der Evolution des Jñāna folgt die der reinen Kriyā. Die diese Stufe der Evolution darstellende Bezeichnung der Çakti ist Çakti. Jñāna und Kriyā gehen dann eine Verbindung miteinander ein und so kommt es zur 3. Stufe. Auf dieser Stufe sind Jñāna und Kriyā einander gleich und halten einander die Wage. Die Bezeichnung für die Çakti auf dieser Stufe ist Icchā-Çakti. Die 4. und 5. Stufe stellen ebenfalls eine Kombination von Jñāna und Kriyā dar, doch überwiegt auf der 4. Stufe die Kriyā, weswegen die Çakti auf dieser Stufe Kriyāçakti genannt wird, und auf der 5. Stufe das Jñāna, weswegen die Çakti auf dieser Stufe Jñānaçakti heißt.

An sich ist die Çakti eine.

„Wenn du fragst, ob die Çakti mannigfaltig ist, so wisse, daß die Çakti an sich eine ist. Durch ihre Funktionen erscheint sie als mannigfaltig.“ Siddhiār I, 61.

Sofern Çiva durch sie als die reine Intelligenz in allem, es durchdringend, gegenwärtig ist, ist sie reines Jñāna und heißt Çiva. Sofern Çiva durch sie der alles lenkende und bestimmende Souverän ist, heißt sie Çakti. Sofern Çiva durch Liebe bewogen die Erlösung der Seelen will, wird sie Icchāçakti genannt. Sofern er zum Zwecke der Erlösung der Seelen durch seine Çakti aus Māyā, dem ewigen Urstoff, die Welten hervorgehen läßt, wird sie Kriyāçakti genannt. Sofern Çiva endlich durch seine Çakti bewirkt, daß die Schöpfung der Welt den Erfolg hat, den herbeizuführen sie bestimmt ist, nämlich die Befreiung der Seelen von Pāça und Vereinigung mit Çiva, wird sie Jñānaçakti oder auch Aruḷçakti genannt.

„Die Çakti ist eine. Sie wird (durch die Mannigfaltigkeit der Betätigung) dreifach, zu Icchāçakti, Jñānaçakti und Kriyāçakti. Die Icchāçakti ist die den Seelen gnädige Liebe. Der Herr weiß liebend durch die Jñānaçakti alle Mittel (zur Erlösung der Seelen). Durch die Kriyāçakti schafft er alle Welten.“ Siddhiār I, 63.

Ferner ist noch von einer Tirōdhānaçakti Çivas die Rede. Diese Çakti ist unter Jñānaçakti zu klassifizieren. Sie ist die Jñānaçakti, die während der Zeit der Gebundenheit der Seelen durch die Materie an den Seelen arbeitet. Die Bezeichnung Aruḷçakti wird allgemein für alle Çakti gebraucht, sodann für Jñānaçakti und endlich für Jñānaçakti während der Zeit des direkten Erlösungsprozesses.

Es ergibt sich also folgende Stammtafel.

Paraçiva — Parāçakti, eine Zweieinigkeit, die sinnbildlich dargestellt wird als halb Mann und halb Frau.

Arulçakti, sofern die Evolution der Çakti statt hat zum Besten der Seelen.

1. Çiva (Reines Jñāna, reine Intelligenz).
2. Çakti (Reine Kriyā, reine Energie).
3. Icchāçakti (Kombination von Intelligenz und Energie, in der beide einander gleich sind).
4. Kriyāçakti (Kombination von Intelligenz und Energie, in der die Energie überwiegt).
5. Jñānaçakti (Kombination von Intelligenz und Energie, in der die Intelligenz überwiegt). (Auch Aruḷçakti genannt.)

| Tirōdhānaçakti. | Aruḷçakti. |
|---|---|
| (Die sich während der Zeit der Gebundenheit betätigende Jñānaçakti.) | (Die sich während der Zeit der Erlösung betätigende Jñānaçakti.) |

Diese Çakti ermöglicht es dem als „Sat in jeder Beziehung“ transzendenten Gott, ja läßt es als zu seinem Wesen gehörig erscheinen, Pati, d. h. Herr der anderen Substanzen zu sein und sich als solchen zu betätigen. Diese Betätigung Çivas durch seine Çakti wird aber trotz der engen Verbindung, die zwischen Çiva und der Çakti behauptet wird und die man am kürzesten durch das Wort Zweieinigkeit umschreibt, nicht als direktes Handeln mit den anderen Substanzen aufgefaßt, sondern nur als ein in Bewegungsetzen vorhandener Potenzen vorhandener Größen, eine Tätigkeit, die dem Begriff der freien absoluten Persönlichkeit nicht ganz gerecht werden dürfte. Daß es sich bei der Betätigung Çivas, die als möglich gedacht wird, weil er zweieinig ist, nur um ein in Bewegungsetzen und nicht um Schaffen im vollen Sinne des Wortes handelt, erhellt weiter aus der Lehre von der Gestalt Çivas, die sich an die Lehre von der Çakti Çivas anschließt und ihre Fortbildung ist, sofern sie zeigt, wie Çiva durch seine Çakti tätig ist.

## 7. Die Gestalt Çivas.

Indem Çiva durch seine Çakti in Beziehung zu den anderen Realitäten tritt und sich betätigt, nimmt er eine Gestalt an. Wie dieses zu verstehen ist, wird uns im Siddhiār I, 38—70 ausführlich beschrieben. Nachdem in den der Beschreibung der Gestalt Çivas vorangehenden Versen die verschiedenen Werke Çivas genannt sind, heißt es Vers 38:

„Wenn du fragst, ob die Gestalt des Höchsten, von dem ich spreche, gestaltlos oder zugleich gestaltlos und gestaltig oder gestaltig ist, so wisse, daß der genannte Eine alle drei Gestalten hat."

Wie aus dem Zusammenhang, in dem von der Gestalt Çivas die Rede ist, und aus der Bezeichnung der Gestalt Çivas als einer angenommenen Gestalt hervorgeht, handelt es sich bei den Aussagen über die Gestalt Çivas nicht um das Wesen Çivas, sondern nur um eine zu einem bestimmten Zwecke eingegangene Daseinsweise, in die er eintreten und nicht eintreten kann, ohne daß dadurch sein Wesen berührt wird.

Da Form, Gestalt Attribute der Materie sind und Çiva, wie wir gesehen haben, seinem Wesen nach etwas ganz anderes ist als Materie, und da Form und Gestalt eine Schranke bedingen, ist es klar, daß die Aussage, daß Gott Gestalt hat, alle anderen Aussagen über das Wesen Gottes entwerten würde, müßten wir sie in Parallele mit der Aussage, daß Materie eine Gestalt hat, stellen und Gott in demselben Sinne eine Gestalt zuschreiben als der Materie. Im Siddhiār wird nun deutlich gesagt, daß die Aussage: „Gott hat Gestalt" nicht so verstanden werden darf wie die Aussage: „Die Materie hat Gestalt." Zunächst wird 39 gesagt, daß die Gestalt Gottes nicht einen agens erfordert wie die Gestalt der Materie, sondern daß er die Gestalt annimmt, die er sich denkt. Damit soll er aber nicht in eine Reihe mit den Yogi gestellt werden, die die Gestalt, die sie wollen, annehmen, denn einmal nehmen die Yogi mit Hilfe eines anderen, nämlich der Aruḷ Çivas, andere Körper an, sodann sind die Körper, die sie annehmen, Produkte der Māyā, während Gott ohne fremde Hilfe vermöge seines vollkommenen Wissens, vollkommenen Könnens, vollkommener Hegemonie eine māyāfreie Gestalt annimmt (40 u. 41). Nachdem Vers 42 gesagt ist, daß die Gestalt Çivas durch seine Çakti entsteht, aber nicht als eine Emanation der Çakti zu verstehen ist, wird weiterhin gesagt, daß seine Gestalt überhaupt nicht mit irgend etwas, was wir in der Natur beobachten, verglichen werden kann, weder mit gestaltigen, noch gestaltlosen Gegenständen wie Äther, noch mit bald gestaltlosen, bald gestaltigen Gegenständen wie dem Mond.

„Er ist nicht einer von den Gegenständen, die der Fesselung und Befreiung unterworfen sind. Er hat weder Ende noch Anfang. Er ist unermeßlich. Daher ist kein Raum für die Behauptung noch Widerlegung, daß der Vater so beschaffen ist, daß er eine solche Gestalt annimmt, daß er eine solche Gestalt nicht annimmt." (44.)

Wenn gesagt wird, daß er Gestalt annimmt, so ist das nicht buchstäblich zu verstehen, sondern im figürlichen Sinne der Betätigung und Offenbarung, wie deutlich aus folgenden Versen hervorgeht:

„Da er nicht der Schranke unterworfen ist, daß Gedachtes nicht Wirklichkeit wird, und da er von Natur vollkommenes Wissen und vollkommene Macht besitzt, und da Abneigung und Zuneigung sich ihm nicht nahen, nimmt der Malalose vermöge seiner Aruḷ die Gestalt an, die er denkt.“ (45.)

„Wenn der Höchste durch seine Aruḷ Gestalt annehmend die Veden und gama nicht offenbart, kann keiner die Seligkeit erlangen, kann unter den Göttern wie Vishṇu, unter den Menschen und unter den Bewohnern der Unterwelt die ehrwürdige Guru-Sukzession nicht statthaben.“ (46.)

„Aruḷ ist seine Gestalt, Aruḷ sein Wesen und Aruḷ sein Wissen. Aus der Verborgenheit tritt er hervor und verrichtet Werke der Aruḷ. Spendende Aruḷ sind Hand und Fuß, sein Gewand und seine Abzeichen. Nicht für sich, für die Seelen nimmt er an, der Selbstlose, die Gestalt der Aruḷ.“ (47.)

„Sie wissen nicht, daß die Gestalt Çivas überweltlich ist. Sie wissen nicht, daß die Welt innerhalb seiner Gestalt erscheint und untergeht. Sie wissen nicht, daß er das Lebensprinzip der Welt ist, daß er die Welt selbst ist. Diejenigen, die da sagen, daß er einer von der Welt ist, kennen nicht das Wesen seiner Gestalt.“ (48.)

„Die da sagen, daß er einer der Götter ist, wissen nicht, daß Çiva, der eine heilige Gestalt hat, jene 3 Götter ist, daß die eine Hälfte seiner Gestalt Umā ist. Sie kennen nicht das Wesen seiner Gestalt, die Vishṇu und Brahma nicht einmal erkennen konnten. Sie wissen nicht, daß seine Gestalt die Entwicklung der Welt bedingt.“ (49.)

„Sie wissen nicht, daß er, um den Seelen das Genießen zu gewähren, die Gestalt eines Genießers hat; sie wissen nicht, daß er die Gestalt eines Yogi annimmt, damit sie die Seligkeit des Yoga erlangen. Sie wissen nicht, daß er wie ein Zorniger erscheint, um die (von den Seelen) getanen Taten zu beseitigen. Toren, die nicht nachsinnen, sagen, daß er einer von den Göttern ist.“ (50.)

„Sie wissen nicht, daß er nicht von dieser Welt ist, weil er, der Eine, einander entgegengesetzte Gestalten annimmt; sie wissen nicht, daß alle jene Gestalten (angenommen werden) zum Besten des Werkes der Aruḷ. Sie wissen nicht, daß auch das Töten eine gute Tat ist zum Zwecke der Beseitigung des Bösen.“ (51.)

„Wenn Umā im Liebesspiel die Augen des Çiva zuhält, verbreitet sich die Finsternis überallhin und bedeckt alles. Er gibt durch sein in der Stirn befindliches reines Auge der Welt Licht Sie wissen nicht, daß alle Lichter der Welt Wiederschein der Lichtgestalt Çivas sind.“ (52.)

„Sie wissen nicht, daß, als der Stirnäugige in Yoga versunken war und Kāma, der Liebesgott, sein Wirken einstellte, die den Himmel bewohnenden Götter aus Liebesqual dahinsiegten. Sie wissen nicht, daß, als Vishṇu nachsinnend den Liebesgott anspornte, (den Liebespfeil auf Çiva zu richten) Çiva sein Feuerauge öffnete, und daß er allen Seelen große Seligkeit ermöglichte, indem er sich mit seiner Gemahlin, der Tochter des Imavān, verband.“ (53.)

„Wenn Çiva keine Gestalt annimmt, kann nicht gesagt werden, daß es die Schöpfung und die anderen Werke gibt, daß es eine den

Frommen zu Teil werdende Unterweisung und Offenbarung gibt, daß er sich mit seiner seine linke Hälfte bildenden Gemahlin vereinigend den Seelen ununterbrochene Wonne gewährt, daß es das Werk des Yoga gibt, durch das er die Mukti gibt, und daß es das Werk der Vernichtung des Pāca gibt." (54.)

„Es wird auch gesagt, daß er eine gestaltige Form annimmt. Ferner haben wir gesehen, daß er auch eine die gestaltige Form übertreffende Form hat. Wenn er gestaltig und gestaltlos ist, müssen wir folgern, daß er auch eine sowohl gestaltige als gestaltlose Form hat. Die drei genannten Körper sind Verkörperungen der Gnade zur Beseitigung unserer im Mutterschoß entstandenen Körper." (55.)

„Wenn du fragst, warum die Veden ihn Adhvan mūrti nennen, so wisse, weil er ewig unzertrennlich in der Welt gegenwärtig ist. Weil er der Beweger für Cit sowohl als für Acit ist, sagen alle Veden, daß die (6) Adhvan seine Gestalt sind." (56.)

„Wenn du fragst, warum dem Höchsten von den 6 Adhvan besonders Mantra als Gestalt zugeschrieben wird, so wisse: Die causa materialis für die Welt sind Vindu, Mohinī, Mān (die 3 Māyā) diese drei. Von diesen steht Vindu am höchsten. Die Çakti Çivas, die unerreichbar ist für das Wissen, steht in Verbindung mitVindu." (57.)

„Weil die Mantra aus dem reinen Vindu (çuddha Māyā) entstehen, und weil die Çakti selbst sie in Bewegung setzt und später sie beseelt hält, und weil sie durch die Mantra Buddhi (beschränktes Wissen im gebundenen Zustand) und Mukti gewährt, schreiben alle Veden der Aruḷ die Mantra-Gestalt zu." (58.)

„Wenn du fragst, was die Ursache ist, daß die Tantra von den Mantra dem Höchsten besonders die Gestalt der 5 Mantra zuschreiben, so werden wir es sagen, höre: Weil sie zuerst entstanden sind, weil sie der Ursprung für die anderen Mantra sind, und weil sie ohne Aufhören mit der ersten Çakti verbunden sind." Siddhiār I, 45—59.

Aus diesen Versen geht hervor, daß Çiva eine Gestalt zugeschrieben wird, weil er sich betätigt. Alles, was das Ergebnis seines Tuns ist, das bildet seine Gestalt. Weil alles Existierende ein Ergebnis seines Tuns ist oder wenigstens durch sein Tun im Sosein bedingt ist, bildet gewissermaßen alles, was existiert, einen Körper für ihn. Daraus, daß er die Veden und Āgama geoffenbart hat, geht hervor, daß das Wort seine Gestalt ist; daraus, daß er die Welt entstehen ließ, geht hervor, daß die Welt seine Gestalt bildet; daraus, daß die Welt durch Brahma erschaffen und durch Vishṇu erhalten wird, geht hervor, daß diese Götter seine Gestalt bilden; daraus, daß Genießen und Meditieren statt hat, geht hervor, daß er die Gestalt eines Genießers und eines Yogi hat usw. Alles und jedes kann eine Gestalt Çivas genannt werden, weil alles durch ihn ist, oder wenigstens durch ihn so ist.

In den Siddhānta-Schriften finden wir aber einige Gestalten Çivas besonders hervorgehoben, zunächst die Gestalten Çivas, in denen er sich besonders betätigt, und sodann die Gestalten, in denen er sich besonders offenbart und ein Gegenstand der Verehrung ist.

Die letzteren Gestalten werden in den Siddhānta-Schriften in Verbindung mit den Pflichten der Seelen Gott gegenüber behandelt, und daher auch von uns am richtigsten dort behandelt. Es empfiehlt sich dies um so mehr, weil eine ausführliche Besprechung der Gestalt Çivas, die er zum Zwecke der Verehrung annimmt, an dieser Stelle, wo gezeigt werden muß, wie Gott tätig ist, den Zusammenhang zerreißen würde. Kurz erwähnt sei nur, daß die Abzeichen der Çiva-Heiligen und die Götzenbilder in den Tempeln als die Gestalten Çivas angesehen werden, die er zum Zwecke der Verehrung besonders annimmt.

Der Gestalten, die Çiva zum Zwecke der Offenbarung besonders annimmt, sind 9. So lesen wir z. B. in Siddiār II, 74:

„Der eine Herr wirkt durch folgende 9 Manifestationen: Çivam, Çakti, Nāda, Vindu, Sadāçiva, Māheçvara, Rudra, Vishṇu, Brahma. 4 besitzen Gestaltlosigkeit, von denen eine aus der anderen evolviert. 4 haben Form. Eine hat Form und auch nicht Form. (Sadāçiva.)"

Diese 9 Gestalten stellen die unmittelbarsten Manifestationen Çivas dar. Çiva stellt ihn dar als die Intelligenz, die um das Schicksal der Seelen weiß und den Weg zu ihrer Erlösung kennt, Çakti als die Energie, kraft derer er die Seelen erlösen und zu diesem Zwecke seine Çakti aus sich heraustreten lassen kann. Nāda- und Vindu-Gestalt kommt ihm zu, sofern er diese Çakti in die Çuddha Māyā, die Urmaterie, eintreten läßt und damit der an sich toten und bewegungslosen Urmaterie die Möglichkeit der Entwicklung gibt. Sadāçiva-Gestalt ist diejenige Gestalt, kraft welcher er die Erlösung der Seelen will und vermittelst der aus Māyā entstehenden Produkte an der Erlösung der Seelen arbeitet, d. h. das fünfte von den ihm zugeschriebenen 5 Hauptwerken, das Werk der Gnade oder Erleuchtung, durch die sogenannte Icchāçakti verrichtet. Māheçvara wird er genannt, sofern er das Werk der Verhüllung verrichtet. Rudra, Vishṇu und Brahma-Gestalt kommt ihm zu, sofern er die Werke der Zerstörung, Erhaltung und Schöpfung verrichtet. Mit anderen Worten ausgedrückt verhält sich die Sache so, daß er als der im vorigen Abschnitt beschriebene zweieinige Çiva heißt, als der die Çakti aus sich Evolvierende Çakti, als der, der durch die Çakti aus Çuddha Māyā die Naturkräfte der Bewegung und des Raumes (Nāda Tattva und Vindu Tattva) hervorgehen läßt und durch Çiva-Çakti und Çakti-Çakti (siehe die Çakti-Stammtafel) in diese zwei Tattva eintritt und wirkt, Nāda und Vindu, ferner als derjenige, der in die höchste Klasse der Seelen, die Vijñānakalar, die in den unmittelbar aus der Çuddha Māyā entstehenden reinen Welten und Körpern wohnen, hineintritt, in ihnen wohnt und tätig

ist, Sadāçiva und Māheçvara, und endlich als derjenige, der in die Bevorzugten unter den Sakalar-Seelen, Götter wie Rudra, Vishṇu, Brahma, eintritt und wirkt, nach diesen Göttern Rudra, Vishṇu und Brahma. Als Çiva und Çakti steht er noch jenseits der Çuddha-Māyā, als Nāda steht er in Verbindung mit dem Nāda Tattva, als Vindu mit dem Vindu-Tattva, als Sadāçiva steht er in Verbindung mit dem Sādākshya Tattva und beseelt und setzt in Bewegung die Aṇusadāçivar, die zu den Vijñānakalar gehören, als Māheçvara steht er in Verbindung mit dem Māheçvara Tattva und beseelt und setzt in Bewegung die Vidyāīçar, die ebenfalls zu den Vijñānakalar gehören; als Rudra, Vishṇu, Brahma steht er endlich in Verbindung mit dem Çuddha vidyā Tattva und beseelt und setzt in Bewegung die zu der Klasse der Sakalar gehörenden Götter Rudra, Vishṇu, Brahma.

Tabellarisch läßt sich die Sache folgendermaßen darstellen.

Aus Çiva evolvieren 5 Çakti, die aus Çuddha Māyā 5 Tattva hervorgehen lassen.

1. Çivam, durch die er in Verbindung tritt mit Nāda Tattva und Çiva-Nāda heißt.
2. Çakti, durch die er in Verbindung tritt mit Vindu Tattva und Çakti-Vindu heißt.
3. Icchā Çakti, durch die er in Verbindung tritt mit Sādākshya Tattva und Sadāçiva heißt und die Vijñānakalar beseelt.
4. Kriyā Çakti, durch die er in Verbindung tritt mit Māheçvara Tattva und Māheçvara heißt und die Vijñānakalar beseelt.
5. Jñāna Çakti, durch die er in Verbindung tritt mit Çuddhavidyā Tattva und

Rudra heißt | und die Götter
Vishṇu „ | unter den
Brahma „ | Sakalar beseelt.

Dadurch, daß Çiva so im besonderen Sinne Gestalt annimmt, d. h. durch seine Çakti in die feinsten Produkte der Materie hineintritt und sich von hier aus durch würdige Seelen manifestiert und betätigt, wird sein Wesen nicht berührt.

„Çiva nimmt die genannten Gestalten an, wie einer die Gestalt eines Ravana oder eines anderen Helden annimmt und Theater spielt. Sein Wesen wird nicht dadurch berührt. Jede Gestalt, die er annimmt, ist Çakti. Die Çakti steht in Verbindung mit Çiva wie Baum und Mark.“ „Wie der Kristall, wenn Gold, Blau und andere Farben in seiner Nähe sind, diese Farben annimmt, so erscheint der Malalose durch die Çakti-Unterschiede. Sein Wesen bleibt unberührt. Der Höchste offenbart sich durch die Aruḷ-Çakti. Direkt offenbart er sich nicht.“ „Çiva ist weder gestaltig noch gestaltlos. Er ist weder Cit noch Acit. Er verrichtet weder die Schöpfung

noch andere Werke. Er ist weder Yogi noch Bhoktar (Genießer). Obgleich er mit allen verbunden ist, so ist doch sein Wesen ganz und gar verschieden“ (Siddhiār I, 67. 68. 70). „Da er ein Wesen hat, das alles überragt, was hier gezeigt werden kann, da er ohne Anfang, Mitte und Ende ist, da er die Verkörperung vollkommensten Wissens ist, wegen der Einzigartigkeit, deren Existenz von anderen nicht ausgedacht werden kann, da er der unvergleichliche König ist, dem unerträgliche Abneigung, Zuneigung und Alles andere nicht nahe kommen, und da er in den Seelen als das unzertrennliche Lebensprinzip zugegen ist, schafft der Malalose sich selbst die Gestalt, die er will.“ Prak. I, 3.

Alles zusammenfassend können wir sagen, daß dem Höchsten eine Gestalt zugesprochen wird, sofern er unbeschadet seinem Wesen durch seine Çakti in Beziehung mit den Seelen und der Materie steht und auf Grund dieser Beziehung sich betätigt, daß dieses Einwohnen in und diese Verbindung mit der Materie und den Seelen für notwendig gehalten wird, weil Gott sich nur so und nicht anders betätigt, und das die Gestalt Çivas die mit den anderen Substanzen, Seelen oder Materie, eine tätige Vereinigung eingegangene Çakti Çivas ist.

Die Çakti Çivas tritt mit den anderen Substanzen in Verbindung und nimmt dadurch Gestalt an, um die in ihnen von Ewigkeit her vorhandenen, aber auf sich selbst angewiesen sich nicht betätigenden Anlagen und Möglichkeiten in Aktion zu setzen. Bis der Zweck der Verbindung erfüllt ist, bleibt die Çakti in tätiger Verbindung mit den Substanzen (Seelen und Materie) und dem durch ihre Anregung Gewordenen, sie gewissermaßen als Wohnung, als Körper benutzend. Ist der Zweck erfüllt, dann löst die Çakti die tätige Verbindung wieder auf und das Entstandene, das solange ihre und wegen ihrer Einheit mit Çiva auch Çivas Gestalt war, fällt in sich zusammen, geht in ihre Ursache, die andere Substanz, zurück.

Warum aber kann Çiva sich nur so und nicht anders betätigen? Durch die Annahme der ewigen Existenz mehrerer Substanzen ist die Absolutheit Gottes gefährdet. Um diese zu retten, gibt es keinen sichereren Weg, als alles Geschehen auf Çiva zurückzuführen. Der Çaiva-Siddhānta betritt diesen Weg. Dieser Weg ist aber nicht ohne Schwierigkeiten. Die von ihm statuierte Tatsache des Vorhandenseins mehrerer Größen zwingt ihn, nicht nur zu behaupten, sondern auch zu erklären, wie alles Geschehen auf Gott zurückgeführt werden kann. Die Lehre von der Gestalt Çivas stellt seine Erklärung dar. Çiva will die Seelen aus der Fesselung des Mala befreien. Zu diesem Zwecke gibt er ihnen die Möglichkeit, sich zu betätigen. Er denkt vermöge seiner Çakti, welche Taten und wie die Seelen sie verrichten sollen, d. h. innerhalb einer Welt mit einer ungeheuren

Mannigfaltigkeit von Dingen in Verbindung mit einem Körper. Indem er durch seine Çakti diesen Gedanken denkt, tritt das alles gewissermaßen als Spiegelung seines Gedankens in Erscheinung, und zwar als eine Realität und nicht nur als ein Blendwerk. Bestand hat das so Entstehende und Geschehende nur so lange, als er durch sein Denken (durch seine Çakti) sich dazu bekennt, sich gewissermaßen damit identifiziert. (cf. Siddhiār I, 50—54.) Was er nicht denkt, womit er sich durch sein Denken (Çakti) nicht identifiziert, das tritt auch nicht in Erscheinung. Zieht er seine Çakti zurück, d. h. denkt er etwas Bestehendes und etwas Geschehendes nicht mehr, identifiziert er sich nicht mehr damit, so hört es auf zu bestehen und zu geschehen. Die Çakti, so kann man sagen, stellt den Gedanken Gottes dar, die Gestalt Çivas dagegen die Verwirklichung dieses Gedankens. Die Gestalt Çivas ist also im Grunde nichts anderes als die Çakti Çivas in ihrer Auswirkung.

Diese Betätigung Çivas durch seine Çakti, oder was dasselbe ist, die Annahme einer Gestalt ist aber keine direkte, sondern nur eine indirekte, indem er nämlich in die anderen Substanzen eintretend und sich gewissermaßen mit ihnen identifizierend nur die den anderen Substanzen innewohnenden Kräfte und Anlagen anregt und in Bewegung setzt. Sein Denken, durch das alles Geschehen entsteht, ist nicht ein frei schaffendes, sondern ein durch die Beschaffenheit und Anlagen der anderen ewigen Substanzen bedingtes und gebundenes. Die Welt entsteht dadurch, daß Çiva sich die Welt denkt, sie kann sich aber nicht anders gestalten, als es die der ewigen Urmaterie innewohnende von Çiva nicht gedachte ewige Anlage zuläßt. Die Geschichte der Seelen wickelt sich so ab, wie Çiva es sich denkt, denken tut sich Çiva aber die Geschichte der Seelen so, wie das ewige nicht von Çiva gedachte Karma es erfordert. Bedenkt man dies, so wird man nicht leugnen können, daß die Wahrung der Absolutheit Gottes trotz eifrigen Bemühens durch die Lehre von der Çakti und der Gestalt Çiva nicht ganz gelingt. Seine Freiheit und Unabhängigkeit wird trotz seiner Herrenstellung den anderen Substanzen gegenüber dadurch, daß auch ihre Herkunft nicht als von ihm bewirkt gedacht wird, begrenzt. Vielleicht hätte dieser Fehler trotz des für die Absolutheit Gottes ungünstigen Ausgangspunktes der Annahme der Existenz mehrerer ewiger Substanzen vermieden werden können, wenn der Begriff der Absolutheit Gottes weniger starr gefaßt worden wäre, wenn man den Begriff der Persönlichkeit mehr in den Vordergrund zu rücken gewagt hätte und Gott als eine freie Persönlichkeit mit den nun einmal als vorhanden gedachten ewigen Substanzen sich hätte auseinandersetzen

lassen. Dem Monismus würde er freilich dadurch eine breitere Angriffsfläche gegeben haben. Es mag dies, vielleicht unbewußt, ein Grund gewesen sein, warum man diesen Weg nicht betrat.

Indem der Siddhānta alles Geschehen auf Çiva zurückführt und sich dadurch bei Vermeidung eines Monismus der Substanz auf den Boden eines Monismus des Geschehens stellt, um die Einheitlichkeit alles Seins und die Absolutheit Gottes zu retten, gefährdet er aber auch die Unveränderlichkeit Gottes, die für indisches Denken einen Hauptbestandteil der Absolutheit ausmacht. Diese gilt es noch sicher zu stellen. Ferner gilt es noch näher zu beschreiben, wie er eine solche Zurückführung alles Geschehens auf Gott angesichts der Annahme der ewigen Existenz anderer Größen als der Gottes für denkbar und möglich hält. Wir müssen also noch zwei weitere Abschnitte folgen lassen, die zeigen werden, wie der Çaiva-Siddhānta sich mit diesen zwei Problemen auseinandersetzt.

## 8. Die Lehre von dem Verhältnis Gottes zu der organischen und anorganischen Welt oder die Lehre vom Advaita.

Im vorigen haben wir gesehen, wie der Çaiva-Siddhānta im Interesse der Absolutheit Gottes zu der Behauptung einer Beziehung Gottes zu den anderen Realitäten, Seelen und Materie, zum Zwecke der Ausübung seiner Souveränität kommt und alles Geschehen auf Çiva zurückführt. Die Behauptung einer Beziehung Gottes zu den anderen Realitäten und das Zurückführen allen Geschehens auf Çiva liegen aber noch aus einem anderen Grunde für den Çaiva-Siddhānta nahe. Da er die ewige Existenz mehrerer Realitäten annimmt, setzt er sich der Gefahr aus, beschuldigt zu werden, daß ihm die Einsicht fehle, daß alles Bestehende ein einheitliches Ganzes bilden müsse, und daß es die Aufgabe der Philosophie sei, diese Einheitlichkeit zu begreifen. Dieser Beschuldigung sucht er, wie wir gesehen, dadurch zu entgehen, daß er Gott in Beziehung zu all den anderen Realitäten stehen läßt, alles Geschehen auf Gott zurückführt, also trotz des Pluralismus der Substanzen einen Monismus des Geschehens lehrt. Es genügt aber nicht, dies zu behaupten. Das Wesen dieser Beziehung muß auch beschrieben werden, und es muß auch gezeigt werden, wie alles Geschehen auf ihn zurückgeführt werden kann, wie trotz der Vielheit der Substanzen eine Einheit des Geschehens möglich ist, um dem Gegner deutlich zu zeigen, daß die Annahme der Existenz mehrerer ewiger Realitäten die Einheitlichkeit alles Bestehenden nicht ausschließt, und daß Çiva wirklich der Souverän ist.

In diesem Kapitel werden wir es zunächst nur mit dem Wesen der Beziehung zwischen Gott und den anderen Substanzen zu tun

haben, und zwar näher nur mit der Natur der Beziehung zwischen Gott und der organischen und anorganischen Welt, d. h. den Seelen und den Produkten der Māyā. Die Natur der Beziehung Gottes zu Āṇavamala, Karmamala und Māyā in ihrem unentwickelten Zustand werden wir bei der Betrachtung dieser Größen kennen zu lernen Gelegenheit haben. Die Beziehung Gottes zur Welt in ihrer Zweiheit erfordert eine besondere Darstellung, einmal, weil die Beschreibung dieser Beziehung das Schibboleth des Çaiva-Siddhānta ist und daher ausführlich in den Schriften behandelt wird, sodann aber, weil das klare Verständnis dieses Lehrstückes ein Prüfstein für die logische Möglichkeit der siddhāntischen Position ist.

Das Verhältnis Çivas zu der organischen und anorganischen Welt ist das des Souveräns zu seinen Untertanen und seinem Eigentum. „Sie (die 3 Pāça) sind sein Eigentum, wir (die Seelen) sind seine Diener.“ Bodha II, 4. Beispiel. Diese Souveränität Çivas ist aber nicht nur eine nominelle, sondern eine wirkliche. Er beansprucht sie nicht nur, sondern er übt sie auch aus. Er kann sie aber ausüben, weil er, als das reine Wissen in allem, es durchdringend, gegenwärtig ist. Payañ I, 1. Die Allgegenwart Çivas soll aber nicht nur die Ausübung seiner souveränen Stellung ermöglichen, sondern auch alles Vorhandene zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen. Beides zeigen folgende Ausführungen über das Advaita-Verhältnis zwischen Gott und der Welt.

Der Kommentator zu Bodha II. Sūtra erinnert zunächst daran, daß verschiedene Beziehungen zwischen Gott und der Welt möglich sind. Da ist zunächst die Beziehung der Sukzession oder Kausalität wie sie z. B. zwischen Gold und den aus Gold verfertigten Schmuckgegenständen besteht. Der Schmuckgegenstand ist nicht verschieden (abheda) von Gold. Da ist ferner die Beziehung der Koexistenz mit gegenseitigem Ausschluß, wie sie z. B. zwischen Finsternis und Licht besteht. Eins ist vollständig verschieden und getrennt vom anderen (bheda). Da ist endlich die Beziehung der Koexistenz ohne gegenseitigen Ausschluß, wie sie z. B. zwischen einem Worte und seiner Bedeutung statthat. Zwei an sich verschiedene Dinge sind unzertrennlich miteinander verbunden (bhedābheda). Die Antwort darauf, welche von diesen drei Beziehungen zwischen Gott und der Welt statthat, haben wir in der ersten Behauptung des II. Sūtra des Bodha: „Er ist eins mit den Seelen, er ist verschieden von ihnen.“ Diese Worte löst der Kommentator folgendermaßen auf:

„Der Höchste, der nach dem vorigen Sūtra der Gott des Unterganges ist, ist der Mischung nach wie die Seele im Körper identisch mit der Seele, dem Wesen nach wie die Sonne im Auge verschieden

von der Seele, dem Abhängigkeitsgesetze nach wie die Intelligenz der Seele in dem Sehvermögen auf das engste mit ihnen verbunden" und sieht das Verhältnis offenbar an als ein solches der Koexistenz ohne gegenseitigen Ausschluß. Die dreifache Aussage nun, daß Gott der Mischung nach eins mit den Seelen, dem Wesen nach verschieden von ihnen und dem Abhängigkeitsgesetze nach auf das engste mit ihnen verbunden ist, wird von Meykaṇḍadeva begründet durch die Aussage der Veden, daß Gott und die Welt Advaita sind.

„Wenn du wegen des Wortes Advaita sagst, daß sie eins sind, so wisse, daß etwas dasein muß, das „eins" sagt. Das Wort Advaita bezeichnet eine Negation des Getrenntseins." Begründung zu der oben genannten ersten Behauptung des II. Sūtra.

Das vedische Wort Advaita wird auch von Çaṃkara, dem Hauptvertreter des monistischen Vedānta, zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt benutzt, und zwar um zu beweisen, daß Gott und die Welt identisch sind, indem Advaita im Sinne von Nicht-Dualismus und Nicht-Dualismus im Sinne von Monismus gefaßt wird. Weil der Siddhānta mehrere Realitäten annimmt, kann er natürlich das Verhältnis zwischen Gott und der Welt nicht wie der Vedānta als ein Verhältnis schlechthinniger Identität verstehen, wenn er auch zur Beschreibung des Verhältnisses dasselbe Wort Advaita benutzt. Der Siddhānta benutzt zwar dasselbe Wort wie der Vedānta, lehnt aber die vedāntische Erklärung dieses Wortes ab. Der Kommentator macht darauf aufmerksam, daß das Wort Advaita zusammengesetzt ist aus dem privativen Presix A und dem Worte Dvaita, das zwei, Dualismus, bedeutet, und daß das privative Presix A eine Verneinung der Existenz, eine Verneinung der Qualität und eine Behauptung des Gegenteils bedeuten könne. Die monistische Schule Çaṃkaras faßt das privative Presix A in Advaita als eine Verneinung der Existenz und setzt A-Dvaita gleich Nicht-zwei und Nicht-zwei gleich Eins und behauptet auf Grund dieser Erklärung des vedischen Wortes, daß Gott allein existiert, und daß das ganze Universum mit allem, was darinnen ist, nichts anderes ist als eben dieser allein existierende Gott. Meykaṇḍa deva weist diese Erklärung zurück, indem er sagt, daß das Eine sich nicht als das Eine zu denken brauche, und daß es daher ein anderes so denkendes Ding geben müsse. Der Kommentator fügt noch hinzu, daß das vedāntische Verständnis des Wortes Advaita sprachlich unmöglich sei. Das privative Presix A könne wohl eine Negation der Existenz bedeuten, bedeute es aber nie in Verbindung mit Zahlworten, eine wohl etwas zu weit gehende Behauptung. Wie in dem Worte Aneka (viel), Zusammensetzung aus dem privativen Presix A und Eka (eins), das A nicht die Existenz des Eka (eins) verneine, denn dann müsse

Aneka die Bedeutung „nichts“ haben, sondern nur die Existenz des Eka (eins) in der Form als Eins verneine, wohl aber die Existenz des Eka (eins) in Verbindung mit anderen Einheiten zulasse und daher die Bedeutung „viel“, d. h. nicht eins, wohl aber eins in Verbindung mit einem anderen eins oder zwei oder drei usw. habe, so bedeute auch Advaita nicht, daß nicht zwei Dinge, sondern nur ein Ding existiere, nämlich nur Gott, sondern es bedeute, daß Gott und die Welt in ihrer Zweiheit als Paçu (Seelen) und Pāça (Fessel) nicht als zwei vollständig voneinander unabhängige Realitäten existierten, sondern daß sie in engster Verbindung ohne die Möglichkeit einer Trennung miteinander existierten. Das privative Presix A in Advaita verneine nicht die Existenz der zwei Dinge, Gott und Welt, an sich oder eines von beiden, sondern nur eine Qualität der Existenz, nämlich die völlig voneinander unabhängige und losgelöste Existenz. Dementsprechend umschreiben die Kommentare das Wort Advaita mit Nicht fremd sein, Nicht getrennt sein, in Verbindung stehen.

Dieses Advaita-Verhältnis wird von Meykaṇḍadeva noch durch 4 Analogien näher beschrieben, die hier mit den ergänzenden Erklärungen des Kommentators ihren Platz finden mögen:

1. Analogie: „Wie die Seele, die mit Gliedern, Sinnen usw. ausgerüstet ist, darauf reagiert, wenn jemand sie mit dem ihrem Leibe gegebenen Namen ruft, so steht auch Gott in Verbindung mit der Seele. Er wird nicht zur Seele, und auch die Seele wird nicht zu Gott. Er ist sowohl eins mit der Seele als verschieden von ihr.“

Kommentar: „Die Frage, wie ein Ding eine dreifache Natur haben kann, wird aufgenommen und von den drei Aussagen die Aussage, daß er eins mit der Seele ist, durch eine Analogie erhärtet.“ — „Die Seele steht im Gebrauch des aus Muskeln usw. zusammengesetzten Körpers und der 5 Sinne und der anderen Organe und reagiert darauf, wenn jemand sie mit dem dem Körper gegebenen Namen ruft, nicht wahr? Da es in der Welt nicht vorkommt, daß, wenn zwei Menschen Hand in Hand nebeneinanderstehen, von ihnen anstatt des Gerufenen der andere auf den Ruf reagiert, ergibt sich durch Schlußfolgerung, daß die Seele so eins mit dem Körper ist, daß zwischen dem Körper und ihr nicht mehr unterschieden wird, da ein anderer Grund dafür, daß die Seele auf den Namen des Körpers reagiert, nicht gefunden werden kann. Ebenso steht der Höchste in engster Verbindung mit den Seelen als nicht verschieden von ihnen. Obgleich sie so miteinander verbunden sind, bleibt die Seele doch Seele und der Körper Körper. Die Seele wird nicht zum Körper und der Körper wird nicht zur Seele. Trotzdem kann von der Seele ausgesagt werden, daß sie als Körper und als vom Körper verschieden existiert; vom Körper kann das aber nicht ausgesagt werden. Ebenso bleibt der Höchste der Höchste und die Seele Seele. Der Höchste wird nicht zur Seele und die Seele nicht zum Höchsten. Trotzdem kann von Gott ausgesagt werden, daß er als die Seele und

als verschieden von der Seele existiert. Von der Seele aber kann das nicht ausgesagt werden.“

2. Analogie. „Wenn die Veden „eins“ sagen, so meinen sie auch „eins“. Das Eine ist Pati. Du, der du sagst: „eins“, bist Paçu. Du bist gebunden in Pāça. Wie ohne den A-Buchstaben die anderen Buchstaben nicht existieren, so existiert auch nichts ohne das „Eine“.“

Kommentar: „Den Einwurf: „Wie kann man, da in den Veden ja nicht nur Advaita, sondern auch Eka gesagt wird, in Widerspruch damit eine Verschiedenheit statuieren und nur sagen, daß er in Verbindung mit den Seelen steht,“ aufnehmend erhärtet der Verfasser die Aussage, daß Gott von den Seelen verschieden ist, indem er die wahre Bedeutung jenes Wortes (Eka) sagt.“ — „Die Bedeutung der Aussage der Veden, daß Gott eins ist, ist, daß er einer ist. Eine andere Erklärung paßt nicht. Die Meinung ist, daß Gott einer ist, und daß es nicht zwei Götter gibt. Wisse, daß du, der du dies nicht wissend, dich das Eine nennst, von jenem Pati verschiedener Paçu bist. Wenn du fragst, warum ich dich Paçu nenne, da du ja ebenso wie Pati ein intelligentes Wesen bist, so wisse, daß du Paçu genannt wirst, weil du von Mala gefesselt bist. Wenn du ferner einwirfst: „Was ist denn die Meinung des Veda-Wortes: ‚Wenn Brahma nicht existiert, existiert nichts‘, wenn du so eine Verschiedenheit statuierst?“ so wisse: Wie die anderen Buchstaben nicht existieren können, wenn der A-Buchstabe nicht existiert, so existiert auch nichts, wenn Brahma nicht existiert.“ (Siehe 4, a, *α* dieses Teiles.)

III. Analogie: „Da die Çakti des überall gegenwärtigen Höchsten wie die Melodie und der Ton und wie die Frucht und der Geschmack mit der Seele im Advaita-Verhältnis steht, sagen die Veden an jenen Stellen (wo sie von dem Verhältnis des Höchsten zu den Seelen reden) nicht „eins“ sondern Advaita.“

Kommentar: „Weil die Veden von dem einen Brahma sowohl sagen, daß es eins ist, als auch, daß es Advaita ist, setzen sich diejenigen, die Advaita in Beziehung zu zwei Gegenständen setzen, in Widerspruch mit der Aussage, daß das eine Brahma Advaita ist. Dieser Einwurf wird aufgenommen und, um ihn zu beseitigen, die Behauptung, daß es eins und verschieden ist, erhärtet.“

4. Analogie: „Wie der Steinstaub, der mit geschmolzenem Lack verbunden wird, ist der Höchste eng (mit den Seelen) verbunden. Er ist verschieden und eins und beides. Deswegen, weil der Höchste in das Innere eintritt, kann man sagen: Jch bin die Welt.“

Kommentar: „Den Einwurf, daß man bei einem Pluralismus anlangt, wenn man so verschiedene Beispiele heranzieht, aufnehmend erhärtet er alle drei Aussagen zusammen, indem er durch eine Analogie die Ungehörigkeit dieses Einwurfes beleuchtet.“

„Wie der Steinstaub, den man mit geschmolzenem Lack verbindet, mit dem Lack eins wird und unzertrennlich verbunden ist, so ist der Höchste unzertrennlich mit den Seelen verbunden. Daher ist er verschieden von der Welt, daher ist er identisch mit der Welt, und daher ist er sowohl verschieden als identisch.“

Ganz ähnlich finden wir das Wesen des Advaita-Verhältnisses im Siddhiār beschrieben:

„Obgleich er eins mit der Welt, verschieden von ihr und in Gemeinschaft mit ihr die Gestalt der Çakti annimmt, und obgleich er, indem er die unzähligen Seelen gemäß ihren Taten leitet, als Herr auftritt, so wird er doch nicht davon berührt. Er steht für sich, ist der vollkommene Malalose und in allem unzertrennlich gegenwärtig." „Wenn du einwirfst: ‚Wie sagst du, daß Gott mit den Seelen in Verbinduug steht, und sprichst so von einer Vielheit, während doch alle Veden von einer Einheit sprechen‘, so wisse: Das ist nicht die Meinung der Veden. Die Veden sagen, daß es nur einen Gott gibt. Dieser Gott ist mit den Seelen verbunden, wie der A-Buchstabe in allen anderen Buchstaben gegenwärtig ist." „Wie die Seele durch den Körper und durch die Organe existierend und doch von ihnen verschieden ist, so existiert der Höchste in Verbindung mit den Seelen. Die Seele wird nicht zu Çiva und Çiva wird nicht zur Seele. Gott existiert eins und verschieden von der Seele." Siddhiār II, 1, 2, 3.

In Payañ I, 8 finden wir zur Beschreibung des Advaita-Verhältnisses noch ein weiteres Beispiel:

„Er, der überall und in allen gegenwärtig ist wie das Feuer im kochenden Wasser, ist eins mit ihnen. Er bleibt aber doch der Absolute (der für sich allein Stehende)."

Das Feuer ist Çiva, das kochende Wasser ist das Universum. Im kochenden Wasser (Universum) ist das Feuer (Çiva) enthalten, wenn auch für das Auge unsichtbar. Ohne Feuer (Çiva) ist kochendes Wasser (Universum) weder denkbar noch existenzfähig; es (das Universum) existiert vielmehr nur in Verbindung mit Feuer (Çiva). Und doch ist das Feuer (Çiva) nicht identisch mit dem kochenden Wasser (Universum), noch das kochende Wasser (Universum) mit dem Feuer (Çiva). Obgleich unzertrennlich, sind sie doch verschieden, und obgleich verschieden, sind sie doch unzertrennlich.

Diese Lehre von dem Advaita-Verhältnis Gottes zu der Welt stellt offenbar den Versuch der Versöhnung zwischen den zwei einander feindlich gegenüberstehenden Weltanschauungen des Monismus und Dualismus dar, indem sie sowohl den Monismus als den Dualismus sowohl verneint als bejaht. Die Advaita-Lehre des Çaiva-Siddhānta bejaht den Dualismus und verneint den Monismus, indem sie die Existenz von Gott und Welt behauptet, sie verneint aber den Dualismus und bejaht den Monismus, indem sie Gott und die Welt nicht unabhängig voneinander existieren läßt, sondern nur in ewiger unauflösbarer Verbindung miteinander. Es gibt nach dem Çaiva-Siddhānta mehrere dem Wesen nach verschiedene Substanzen, aber diese existieren von Ewigkeit her in- und miteinander, bilden der Mischung nach eine Einheit.

Gott wird also als in der denkbar engsten durch Worte nicht genau zu beschreibenden, sondern durch Analogien nur anzudeutenden Verbindung mit den anderen Substanzen stehend gedacht. Der

Grund ist, zur Sicherung der durch die Annahme der ewigen Existenz mehrerer Substanzen gefährdeten Absolutheit Gottes und Einheitlichkeit alles Seins die in der Lehre von der Gestalt Çivas zutage tretende Tendenz, alles Geschehen auf Çiva zurückzuführen, hinsichtlich der Möglichkeit zu rechtfertigen. Alles Geschehen, das die Seelen und die Materie erfahren, auf Çiva zurückzuführen, hält er für möglich, wenn angenommen werden darf, daß Çiva vermöge seines Gedankens (Çakti), für dessen als Realität gedachte Widerspiegelung alles Geschehen in der Lehre von der Gestalt Çivas hingestellt ist, in allem auf das denkbar engste verbunden ist, daß er mit den anderen Substanzen, wenn auch nicht dem Wesen nach, so aber doch der Existenzweise nach, eine Einheit bildet.

Dies Einssein Çivas mit den anderen Substanzen muß aber noch gegen zwei Einwürfe sichergestellt werden. Es muß einmal gezeigt werden, daß durch die Annahme einer so engen Verbindung Çivas mit den anderen Substanzen, die alles Geschehen als ein Tun Çivas erscheinen läßt, die Unveränderlichkeit Gottes nicht beeinträchtigt, die Absolutheit Gottes also, die geschützt werden soll, gerade durch die Advaita-Lehre nicht gefährdet wird. Wie der Çaiva-Siddhānta sich mit dieser Schwierigkeit auseinandersetzt, werden wir in dem folgenden Abschnitt sehen. Sodann muß gezeigt werden, wie es kommt, daß es ein so mannigfaltiges Geschehen gibt, daß die Erlebnisse der Seelen so verschieden sind. Ist Çiva etwa in den verschiedenen Seelen in verschiedener Weise gegenwärtig? Umāpati nimmt in Verbindung mit der Advaita-Lehre dieses Problem auf, indem er auf die Frage: „Ist Gott in den verschiedenen Seelen in verschiedener Weise gegenwärtig?“ antwortet:

„Er ist nicht gut zu denen, die sich ihm nicht nahen; er ist gut zu denen, die sich ihm nahen. Das ist nicht Parteilichkeit; Çaṃkara (der Gutes Tuende) ist sein Name.“ Payaṉ I, 9.

Er ist in gleicher Weise in allen Seelen gegenwärtig, doch äußert sich diese Gegenwart in den Seelen verschieden, je nachdem ob sie sich dem in ihnen gegenwärtigen Çiva hingeben oder nicht. Die Verschiedenheit der Hingabe der Seelen an Çiva aber ist nicht auf Çiva zurückzuführen, sondern auf Āṇavamala. Hier näher auf diese Frage einzugehen, hieße der Entwicklung zu sehr vorauseilen. Wir werden später Gelegenheit haben, auf dieses Problem näher einzugehen. Es sei hier nur erwähnt, daß durch die angedeutete Lösung die Schuld für die Verschiedenheit des Geschehens zwar von Çiva abgewälzt, die Absolutheit Gottes aber nicht ganz gesichert wird. Die Schranke der Absolutheit Gottes, auf die wir schon I, 7 hinweisen mußten, tritt uns hier wieder entgegen. Daß es für Çiva

möglich ist, sich zu betätigen, wird durch die Advaita-Lehre verständlich gemacht. Sofern man das Daß der Betätigung, ohne mit dem Gesagten in Widerspruch zu geraten, auf einen freien Entschluß Çivas wird zurückführen können, braucht man in der Tatsache der Betätigung Çivas keine Beschränkung seiner Absolutheit zu sehen. Schwieriger wird die Sache schon, wenn wir die Art und Weise sehen, wie er sich betätigt. Bei einigem guten Willen wird man die vielleicht noch auf Rechnung eines freien Entschlusses schreiben können. Was er aber, wenn er sich einmal betätigen will, tun muß, wird man schwerlich von seinem freien Willen abhängig sein lassen können. Dies ist ihm vorgeschrieben durch die Existenz und durch die Beschaffenheit der anderen Substanzen. Diese Schranke der Absolutheit Gottes wird durch die Lehre vom Advaita nicht beseitigt. Mögen viele falsche Folgerungen des Dualismus durch die Advaita-Lehre auch vermieden werden, alle Schwächen werden nicht vermieden. Durch die Advaita-Lehre wird wohl eine Vermilderung der Fehler des Dualismus erreicht, aber nicht eine völlige Beseitigung.

### 9. Çiva als Subjekt und Objekt der Erkenntnis.

Durch die Annahme der ewigen Existenz mehrerer Substanzen setzt der Çiva-Siddhānta sich der Gefahr aus, einem die Einheitlichkeit alles Seins vernichtenden Dualismus oder genauer Pluralismus zu verfallen. Daß er diese Gefahr zu umgehen sucht, haben wir bereits Gelegenheit gehabt zu beobachten, zunächst, als wir von dem Wesen Gottes sprachen und sahen, daß er seinem Gott eine andersartige, viel höhere Existenzart als den anderen Substanzen und ein alle anderen Substanzen weit überragendes Wesen zuschreibt. Gott wird als der Höchste über alles andere emporgehoben, aber nicht im Sinne des Deismus. So sehr der Siddhānta auch bestrebt ist, seinen Gott über alle anderen ewigen Substanzen emporzuheben, so läßt er ihn doch in Beziehung zu ihnen stehen, wie wir aus der Lehre von der Çakti Çivas, der Gestalt Çivas und von dem Advaita gesehen haben. Es gilt jetzt, die Frage zu beantworten, ob Çiva trotz dieser seiner Gegenwart in den anderen Substanzen oder gerade wegen dieser Gegenwart durch die Existenz anderer von ihm verschiedener Dinge und deren Erlebnisse nicht Einbuße an seiner Unveränderlichkeit erleidet, mit anderen Worten, ob die Behauptung einer Beziehung Gottes zu den anderen Substanzen, die im Interesse der Absolutheit Gottes behauptet wird, weil auf Grund derselben alles Geschehen Gott zugeschrieben und die Einheitlichkeit alles Geschehens aufrechterhalten werden kann, die Absolutheit Gottes nicht

beeinträchtigt und in Frage stellt, sofern sie seine Unveränderlichkeit, ein wichtiges Stück der Absolutheit, aufhebt. Die Aussagen über Gott bedürfen also noch einer Ergänzung, sollen sie nicht mit der den Wert der bisherigen Aussagen herabsetzenden offenen Frage endigen, wie sich seine Weltbezogenheit mit seiner Unveränderlichkeit verträgt. Diese Ergänzung finden wir in den Aussagen über Gott als Subjekt und Objekt der Erkenntnis, da sie uns näher zeigen, wie Gott den anderen Substanzen gegenüber, mit denen er in Verbindung steht und deren Geschichte er leitet, sich verhält.

Geben wir zunächst Meykaṇḍadeva das Wort, der im VI. und VII. Sūtra des Bodha die drei ewigen Substanzen einander gegenüberstellt und die Bezogenheit derselben zueinander näher beschreibt und abgrenzt.

III. Sūtra: „Wenn du sagst, daß der Höchste ein Erkenntnisobjekt ist, so wird er zu einem Asat. Wenn du sagst, daß er unerkennbar ist, dann wird er zu einem Nichts. Er ist keines von beiden. Die Weisen sagen in zweifacher Beziehung, daß er Çiva-Sat ist."

Kommentar: „Wenn du sagst, daß der Höchste, der in dem Erkenntnisvermögen der Seele als Herr gegenwärtig ist, durch Beweisgründe erkannt werden kann, dann wird er wie die so erkennbare Welt zu einem dem Untergang unterworfenen Asat. Wenn du sagst, daß er auf keine Weise erkannt werden kann, dann wird er wie ein so unerkennbares Hasenhorn zu einem Nichts. Daher ist er keins von beiden und wird von den Weisen Çiva-Sat genannt, weil er in einer Hinsicht nicht erkennbar und in anderer Hinsicht erkennbar ist." — „In einer Hinsicht nicht erkennbar heißt: nicht erkennbar durch Pāçajñāna (d. h. durch Erkenntnisorgane vermitteltes Wissen) und durch Pāçujñāna (d. h. durch das der Seele eigentümliche, natürliche Erkenntnisvermögen). In einer Hinsicht erkennbar heißt: durch Çivajñāna (auch Patijñāna genannt, d. h. durch die Erleuchtung Çivas zustande kommendes Wissen) erkennbar. Weil er nicht durch Paçajñāna und Paçujñāna erkannt werden kann, heißt es Çiva, und weil er durch Patijñāna erkannt werden kann, heißt es Sat. Zum Zwecke der Unterscheidung vom materiellen Sat ist Çiva-Sat gesagt. Çiva-Sat ist gleichbedeutend mit Cit-Sat. — Das ganze Wesen und alle Eigenschaften des Höchsten sind in diesen zwei Worten enthalten."

„Gegenüber der Nyāya-Schule, die die im V. Sūtra aufgestellte Behauptung, daß die Erkenntnisorgane kein Erkenntnisvermögen besitzen, nicht anerkennt, sondern behauptet, daß der Höchste wie die Welt durch Beweisgründe erkannt werden kann, und gegenüber der Sāṃkhya-Schule, die verschiedene Arten von Existenz nicht anerkennt, wird im I. Adhikaraṇa die Behauptung: „Alle durch Erkenntnis erkennbaren Erkenntnisobjekte sind Asat" aufgestellt und näher bewiesen."

II. Adhikaraṇa-Behauptung: „Das, was nicht die zwei genannten Naturen hat (nämlich die Natur, durch die Sinne erkannt zu werden,

und die Natur, nicht erkannt zu werden, weil es überhaupt nicht existiert, w. z. B. ein Hasenhorn), sondern als für Wort und Gedanken unerreichbares Erkenntnisobjekt existiert, ist Çiva, das Sat ist.“

Begründung: „Erkennbare Gegenstände brauchen nicht erleuchtet zu werden. Für nichterkennbare Gegenstände gibt es keine Erleuchtung.“

Kommentar: „Gegenüber denen, die da fragen, warum man den sich von den beiden genannten (erkennbaren und nicht erkennbaren [weil nicht existierend]) Gegenständen unterscheidenden Gegenstand nicht als Anirvacana, sondern als ein für Wort und Gedanken unerreichbares Erkenntnisobjekt beschreibt, wird die Behauptung erhärtet.“ — „Weil man Nirvacana-Gegenstände, die man mit Worten und Gedanken aussprechen und erkennen kann, durch die noch zu nennenden Mittel nicht zu erkennen braucht, und weil Anirvacana-Gegenstände, die auf keine Weise erkannt werden können, durch die noch zu nennenden Mittel nicht erkannt werden können, ist obige Behauptung aufgestellt.“

I. Beispiel: „Wenn du sagst, daß (der Höchste) weder das gesagte Sat noch Asat ist, mit welchem Rechte behauptest du dann, daß er existiert? Wenn der die Wahrheit Erkennende nachsinnt, wird er sagen, daß Asat zweifach ist. Daher ist die durch Beweise nicht erkennbare wahre Substanz, die Sat ist, der Fuß Çivas.“

Kommentar: „Die Begründung wird erhärtet im Hinblick auf diejenigen, die sagen, daß es nicht angehe, den Höchsten ein Erkenntnisobjekt zu nennen, weil er infolge des Nichtwissens wohl als Jñātṛi (Erkenntnissubjekt) und Jñeya (Erkenntnisobjekt) unterschieden durch das noch zu nennende Erkenntnismittel erkennbar ist, aber nach Beseitigung des Nichtwissens in keinem Sinne Jñeya wird, sondern nur als reines Jñāna (Wissen) dasteht, mag man ihn Sat oder Asat nennen, weil dann die Unterscheidung (in Jñātṛi und Jñeya) aufhört.“

„Wenn du sagst, daß das höchste Gut weder Sat noch Asat ist, so sage mir, wie du beweisen willst, daß es überhaupt ein höchstes Gut gibt. Wenn du aus Furcht, daß ich auf deine Behauptung hin, daß es ein Pramāṇa gibt (mit Hilfe dessen er erkannt werden kann), sage, daß das höchste Gut ein durch dein Pramāṇa bewiesenes Prameya sei und so zu einem Jñeya werde, sagst, daß es kein Pramāṇa gibt, dann wisse, daß die Weisen, wenn sie nachsinnen, behaupten, daß alle Gegenstände, die durch Beweise erkannt werden können, und das Nichts, daß auf keine Weise erkannt werden kann, im vorher genannten Sinne Asat sind. Daher ist das höchste Gut, das in Chāndogya und anderen Büchern Sat genannt wird und durch Beweise nicht erkennbar ist, die Aruḷ Çivas, von der in den Çaiva-Upanishad und Çaivāgama gesagt wird, daß sie nur durch Patijñāna, das (mit den Seelen) unzertrennlich verbunden erkennt, erkannt werden kann, und nicht, wie du sagst, ein Nichts.“ — „Wenn du sagst, daß der Höchste weder Sat noch Asat ist, was ist dann dein Pramāṇa, daß es überhaupt einen solchen Höchsten gibt? Wenn du sagst, daß er ein über jedes Pramāṇa erhabenes Nichts ist, so wisse, daß, weil wir oben gezeigt haben, daß sowohl

das Nichts als vergängliche Gegenstände Asat genannt werden, der Höchste dann Asat genannt werden muß. Da dies mit den heiligen Schriften, die ihn Sat nennen, streitet, ist der in ihnen Sat genannte Höchste Çiva, von dem wir sagen, daß er durch Patijñāna erkennbar ist, und nicht, wie du sagst, ein Nichts. So wird im Gegensatz zu den Vedāntisten erhärtet, daß der Höchste erkennbar ist."

II. Beispiel: „Die erkennenden Organe sind Asat. Daher erkennt keins den Einen. Auch du, der du (durch sie) erkennst, erkennst nicht den Einen. Wenn du nachsinnst, erkennst du, daß er von dir, der du erkennst, verschieden ist. Der Wissende erkennt, daß er, weil er „durch ihn" erkennt, den Höchsten nicht getrennt von ihm erkennen kann."

Kommentar: „Das Vorhergehende wird erhärtet im Hinblick auf diejenigen, die da sagen, daß es nicht angemessen sei, den Höchsten ein für Wort und Gedanken unerreichbares Erkenntnisobjekt zu nennen, weil es in keinem Falle zutreffe, daß erkennbare Gegenstände nicht zu leuchten brauchen, da auch leuchtende Gegenstände von neuem leuchten müssen, wenn man begehrt, den leuchtenden Gegenstand (den man bereits erkannt hat) auch in anderer Beziehung kennen zu lernen." — „Alle deine Erkenntnisorgane sind in dem oben genannten Sinne Asat (d. i. in dem Sinne, daß sie dem Untergang unterworfen sind). Wenn man Asat sagt, so folgt, daß sie Acit sind. Daher erkennt auch kein Organ das eine höchste Gut. Auch du, der du durch sie erkennst, erkennst das höchste Gut nicht. Wenn du nachsinnst, wirst du erkennen, daß das höchste Gut wie die anderen so erkannten Gegenstände von dem erkennenden Du verschieden ist. Derjenige, der das den Seelen Wissen mitteilende wahre Gut erkannt hat, weiß, daß er, weil sein Wissen in die Aruḷ Çivas untergetaucht und eins mit ihr geworden ist und er durch sie erkennt, das höchste Gut nicht wie die anderen Gegenstände getrennt von ihm erkennen kann." — „Çiva, das Sat ist, kann nicht durch Pāçajñāna und Paçujñāna erkannt werden. Wenn es erkannt werden könnte, wäre es wie ein Topf und andere Gegenstände von der Seele verschieden und würde nicht nur Freud und Leid, die durch Unwissenheit kommen, bewirken, sondern auch die unaussprechliche Seligkeit, die vom Nicht-Wissen frei ist, nicht bewirken können. (Der Sinn ist: solange ein Erkenntnisobjekt der Seele als ein Zweites gegenübersteht, bewirkt dasselbe Freud und Leid und kann von einem wahren Wissen nicht die Rede sein. Darum darf Gott der wissenden Seele nicht als ein Zweites gegenüberstehend gedacht werden.) Daher erkennt der Weise das höchste Gut, das ohne Asat zu sein, einzigartig dasteht, nicht wie andere Gegenstände, sondern mit ihm vereinigt stehend. So wird die Behauptung der Nyāyaschule und anderen gegenüber erhärtet."

III. Beispiel: „Wenn der Höchste ein Gegenstand der Meditation ist, dann wird er zu einem Asat. Wenn er jenseits der Meditation ist, dann wird er zu einem Hirngespinst. Wenn er nichts von beiden ist, dann wird er zu einem Nichts. Wenn du sagst: „Ich meditiere ihn", dann wird er zu einem Hirngespinst. Was man durch die Aruḷ Çivas meditiert, ist der Höchste. Er ist kein Nichts."

Kommentar: „Hier wird erhärtet, daß er nur „durch ihn“[1] Erkenntnisobjekt ist, im Hinblick auf die, die im Interesse der Yoga-Schule sagen: Weil er, wenn er nicht ein Erkenntnisobjekt ist, nicht von der Seele erkannt werden kann, ist es ein Fehler, den Ausspruch, daß er „durch ihn“ erkennbar ist, dahin zu verstehen, daß sich das „ihn“ auf die Aruḷ bezieht. Daher ist es angemessen, anstatt dessen zu sagen, daß der für Wort und Gedanken unerreichbare Gegenstand ein Erkenntnisobjekt für die Meditation ist, von der in den Yogabüchern die Rede ist.“ — „Wenn die von dir genannte Meditation wie andere Meditationen eine Meditation ist, die in Verbindung mit Organen vollzogen wird, wird er zu einem Asat, weil er dann ja ein durch Erkenntnisorgane erkennbarer Gegenstand ist. Wenn du sagst, daß diese Meditation, weil sie eine Meditation ohne Organe ist, eine Meditation jenseits jener Meditation ist, dann ist die Seele ohne die Möglichkeit, etwas zu erkennen, weil Organe nicht vorhanden sind, und im Kevalazustand (einem Zustand, in dem die Seele wie tot daliegt, siehe V, 1). Daher ist diese Meditation ein leeres Hirngespinst und hat keinen Nutzen. Wenn du sagst, daß die (von dir gemeinte) Meditation keine von diesen beiden ist, sondern daß man ihn als Anirvacana meditiert, dann wird er zu einem Nichts. Wenn du sagst: „Nicht so, ich meditiere ihn, indem ich den für Meditation Unerreichbaren mir als erreichbar vorstelle“, dann ist diese Meditation, weil sie eine eingebildete Meditation ist, wie die Meditation ohne Organe ein bloßes Hirngespinst und ohne Nutzen. Wenn du sagst, daß dann der auf keine Weise für die Meditation unerreichbare Gegenstand ein Nichts sein muß, dann wisse: das, was bei Beseitigung jener Meditationen durch die Aruḷ des Höchsten meditiert wird, ist das höchste Gut. Daher ist er, weil er für die von dir genannte Meditation nicht erreichbar ist, nicht ein Nichts zu nennen.“

IV. Beispiel: „Weil er, (was nötig wäre), damit (die Seele) erkennt, nicht getrennt (von der Seele) ist, und weil er, da er in dem Erkenntnisvermögen (der Seele) gegenwärtig ist, nicht von dem Erkenntnisvermögen (der Seele) erkannt werden kann, kann das Erkenntnisvermögen (der Seele) ihn, der in dem Erkenntnisvermögen (der Seele) als Unterweiser gegenwärtig ist, erkennend nicht zeigen, wie das Auge die Seele nicht sehen kann.“

Kommentar: „Den durch die vorhin genannte Meditation nicht erreichbaren Gegenstand braucht man nicht durch die Aruḷ Çivas zu meditieren. Weil in den Āgama gesagt ist, daß die Seele nach Beseitigung der Fesselung wie Çiva die Allwissenheit und die anderen 7 Guṇa (siehe II, 4. a. ε) besitzt, ist es angemessen, zu sagen, daß der Höchste, da dann das Erkenntnisvermögen der Seele gleich dem Erkenntnisvermögen Çivas ist und nicht mehr Paçugñāna (d. h. Er-

---

[1]) Das „durch ihn“ geht zurück auf Beispiel II, wo gesagt ist: „Der Wissende erkennt, daß er, weil er „durch ihn“ erkennt, den Höchsten nicht getrennt von ihm erkennen kann.“ Das „durch ihn“ kann grammatikalisch auf den Wissenden bezogen werden, ja müßte sogar, wenn das Wort „tān“ hier als Pronomen gefaßt werden müßte. Tān kann aber auch als Nomen verstanden werden und hat dann die Bedeutung von „Das Selbst“, analog dem Sanskrit Tat. Die ganze Beweisführung erfordert, daß tān als Nomen gefaßt wird und nicht als Pronomen.“

kenntnisvermögen der gebundenen Seele) genannt werden darf, ein durch dieses Erkenntnisvermögen erkennbares Erkenntnisobjekt ist. Im Hinblick auf eine Çaivasekte, die so lehrt, wird hier erhärtet, daß er außer durch die Aruḷ Çivas nicht Erkenntnisobjekt ist." — „Weil er, da ja in den Çaivāgama das Advaita-Verhältnis gelehrt wird, nicht von den Seelen getrennt ist, um ihn durch ihr eigenes Erkenntnisvermögen erkennen zu können (d. h. ihnen nicht als ein außerhalb befindliches Erkenntnisobjekt gegenübersteht), und weil er, da er, ohne identisch zu sein wie die Seele im Leibe in dem Erkenntnisvermögen der Seele gegenwärtig, dort durch das Erkenntnisvermögen der Seele nicht erkannt werden kann, kann das Erkenntnisvermögen der Seele den Höchsten, der als der Unterweiser des Erkenntnisvermögens der Seele es unterweist und das Lebensprinzip der Seele ist, nicht (durch sich) selbst erkennen und ihn nicht der Seele, die sein Guṇi ist (d. h. die das Erkenntnisvermögen als Attribut hat) als Erkenntnisobjekt zeigen wie das Auge, das die Seele nicht erkennen kann, die obgleich ohne Trennung in ihm gegenwärtig, von ihm (Auge) nicht erkannt werden kann und es unterweist."

V. Beispiel: „Das mit Tat bezeichnete Çiva ist nicht das einzige. Außer ihm gibt es ein anderes, die Seele, die das Tat erkennt. Um das Tat zu erkennen, ist er nicht (von der Seele) getrennt, sondern befindet sich in der Seele. Daher wird die erkennende Seele auch zum Çiva (d. h. kann auch Çiva genannt werden, obgleich sie tatsächlich eine von Çiva verschiedene Größe bleibt)."

Kommentar: „Im Hinblick auf die Çaiva-Sekten, die da sagen: „Wie kann in Mukti, da ja die Seele, die den so beschaffenen Höchsten erlangt hat, mit dem Höchsten eins wird, noch von einem Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt die Rede sein?" wird hier erhärtet, daß es Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt gibt, obgleich sie (Çiva und Seele) eins sind." — „Du stimmst zu, daß Çiva, das Sat ist, als Erkenntnisobjekt besonders dasteht. Daher kann man nicht wie die Vedāntisten, die das Çiva für ein unbenennbares, als Anirvacana existierendes, merkmalloses Ding halten, Çiva für ein Anirvacana genanntes Nichts halten. Außer diesem Jñeya (Erkenntnisobjekt) gibt es dort ein Jñātṛi (Erkenntnissubjekt), der das eine Ding, das davon verschieden für Wort und Gedanken unerreichbar dasteht, erkennt. Wenn du ferner fragst, ob sie nicht eins werden, so wisse: Weil der Höchste nicht so von der Seele verschieden ist, daß sie ihn wie die Gegenstände der Welt beobachtend erkennen könnte, sondern wie Salz im Wasser in dem Erkenntnisvermögen der Seele ausgebreitet ist und besteht, ohne daß ein Unterschied erscheint, wird diese Seele, die über ihr eigenes Erkenntnisvermögen hinaus erkennt, auch zum Çiva (d. h. kann sie im gewissen Sinne auch Çiva genannt werden)." —

„In diesen 5 Beispielen werden der Reihe nach widerlegt die Vedānta-Schule, die lehrt, daß es zwar angemessen sei zu sagen, daß Gott für Wort und Gedanken unerreichbar sei, aber nicht angemessen, daß er ein Erkenntnisobjekt sei, die Nyāya-Schule u. a., die lehren, daß es wohl angemessen sei, Erkenntnisobjekt zu sagen, aber nicht: unerreichbar für Wort und Gedanken, die Schule des

Pātañjali, die lehrt, daß er ein Gegenstand für die Meditation sei, die Schule des Samavādaçaiva, die lehrt, daß er ein Erkenntnisobjekt für das der Seele eigentümliche Erkenntnisvermögen sei, und die Schule des Çivātmaçaiva u. a., die da sagt, daß Gott für die Seele nicht Erkenntnisobjekt sei, da die Seele ja in Mukti nicht von Çiva verschieden sei."

VII. Sūtra: „In Gegenwart des Sat ist alles Çūnya (ein Nichts). Daher erkennt Sat nicht. Asat ist ein Nichts. Daher erkennt es nicht. Es gibt etwas, das beide Arten erkennt. Das ist die von beiden verschiedene Seele."

I. Adhikaraṇa: Behauptung: „In Gegenwart des Sat leuchtet Asat nicht (ist nicht sichtbar)."

Kommentar: „Wie wir beobachtend erkennen, daß das ein Topf, ein Kleid ist, so wird die Welt von Gott nicht erkannt. Daher wird hier verneint, daß die Aussage, daß in Gegenwart des Sat alles Çūnya ist, dem Siddhānta widerspreche, und die Aussage erhärtet, daß Sat nicht erkennt."

Begründung: „In Gegenwart der Wahrheit ist die Lüge nicht sichtbar."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Was für ein Fehler ist es zu sagen, daß Çiva, der reines Wissen ist, Asat beobachtend erkennt?" wird die Behauptung begründet." — „In Gegenwart der natürlichen Erkenntnis, die sein Wesen ausmacht, ist künstliche beobachtende Erkenntnis nicht tätig."

Beispiel: „Für den Höchsten, der keinem Gegenstande fremd (fern) ist, gibt es keine Erkenntnisobjekte. Wenn der Höchste, der keinem Gegenstande fremd (fern) ist, Asat weiß, sieht er es nicht als Fremdes; denn vor ihm ist das unedle Asat nicht sichtbar wie die Finsternis vor den Sonnenstrahlen."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Wenn gesagt wird, daß der Höchste Asat nicht erkennt, weil er beobachtend nicht erkennen kann, erleidet doch seine Allwissenheit Einbuße!", wird gesagt, daß keine Einbuße statthat, und die Begründung erhärtet. Da es für den Höchsten, der mit den in ihm gegenwärtigen Paçu und Pāça unzertrennlich verbunden ist, nichts gibt, daß er beobachtend erkennen müßte, wird der so beschaffene Höchste, wenn er Asat weiß, wissend und nicht wie wir getrennt von ihnen beobachtend wissen. Wie die Finsternis vor der Sonne, so ist die unedle Welt vor Gott nicht sichtbar." — „Da örtlich beschränktes Wissen, das Asat zum Objekt hat, vollkommenes Wissen beschränkt, bedeutet die Verneinung jenes Wissens keine Einbuße für die Allwissenheit, sondern vielmehr eine Vermehrung."

Das Problem, mit dem Meykaṇḍadeva sich auseinandersetzt, ist: Wie vertragen sich die Absolutheit Gottes und die Annahme anderer von ihm verschiedener Substanzen angesichts des Wissens Gottes um diese Substanzen und des Wissens um Gott miteinander? Hebt beides nicht die Absolutheit Gottes auf, und führt beides nicht zum die Einheitlichkeit alles Seins aufhebenden Pluralismus? Wenn es neben Gott andere Substanzen gibt, dann muß Gott doch um die-

selben wissen; denn daß er die anderen Substanzen nicht weiß, kann natürlich nicht behauptet werden, weil Gott dadurch zur nichtwissenden Materie herabgedrückt werden würde. Wenn er aber um die anderen Substanzen weiß, dann wird er doch als ein Erkenntnissubjekt den anderen Substanzen als Erkenntnisobjekten gegenüberstehend und sich ihrer bemächtigend gedacht werden müssen. Dann kann aber doch nicht mehr von einer unbegrenzten Absolutheit Gottes die Rede sein; dann gibt es doch Schranken für Gott? Dann bedeuten die anderen Substanzen doch wenigstens sofern eine Schranke für ihn, als sie Objekte der Erkenntnis für ihn sind, derer er sich irgendwie bemächtigen muß. Läßt sich angesichts dieses Problems die Absolutheit Gottes und damit die Einheitlichkeit alles Seins trotz der Annahme der Existenz mehrerer ewiger Substanzen noch aufrechterhalten? Muß man nicht entweder das eine oder das andere fallen lassen? Zwingt ein tieferes Nachdenken über dieses Problem nicht zu einer ähnlichen Lösung, wie der feindliche Vedānta sie lehrt, d. h. zur Leugnung der wirklichen Existenz der Welt und zur Annahme der Identität Gottes und der Seelen? Erweist sich hier nicht die siddhāntische Kritik des vedāntischen Monismus als falsch?

Ferner, woher weiß man, daß Gott existiert, und was sein Wesen ist? Da der Siddhānta die Identitätslehre des Vedānta verwirft, kann er nicht etwa sagen: „Wir wissen um Gott, weil wir mit Gott identisch sind“, und das Wissen um Gott zu einem Wissen um sich selbst stempeln, sondern muß zugeben, daß Gott ein Gegenstand der Erkenntnis für uns ist, will er nicht alle seine Aussagen über das Wesen Gottes zu wertlosem Geschwätz herabwürdigen. Wenn er aber zugibt, daß es ein Wissen der Seelen um Gott gibt, dann wird doch Gott als Erkenntnisobjekt neben, ja unter die Seelen als Erkenntnissubjekte gestellt. Wird dadurch die Absolutheit Gottes nicht aufgehoben? Wird dadurch Gott nicht in gewisser Beziehung den Seelen untergeordnet? Haben die Vedāntisten nicht recht, wenn sie die Unterscheidung der Seelen von Gott für eine Aufhebung der Absolutheit Gottes halten? Kann man angesichts dieses Problems bei Aufrechterhaltung der Annahme mehrerer Substanzen die Absolutheit Gottes und damit die Einheitlichkeit alles Seins noch festhalten? Erweist sich hier nicht die siddhāntische Kritik der vedāntistischen Identitätslehre als falsch?

Meykaṇḍadeva umgeht dieses Problem nicht, sondern setzt sich damit auseinander, ohne dem Vedānta Konzessionen zu machen, ja neue Ausfälle gegen ihn machend. Sehen wir zunächst, wie er das Wissen Gottes um die anderen Substanzen mit der Absolutheit

Gottes in Einklang zu bringen sucht. Er widerruft nicht, was er an anderer Stelle über das Wissen Gottes um das Karma, auch nicht, was er über Gott als causa efficiens gesagt hat. Gott ist als Wächter des Karma und als causa efficiens der Weltentstehung aber nur dann denkbar, wenn er um das Tun der Seelen und um das Wesen der Māyā, der causa materialis, aus der die Welt unter seiner Leitung entsteht, weiß. Zu verneinen, daß Gott ein Erkenntnissubjekt ist, das Erkenntnisobjekte weiß, ist ihm daher nicht möglich. Er hält es auch nicht für nötig, da er glaubt, in seiner Advaita-Lehre die Basis zu haben, von der aus er den Satz: „Gott ist ein Erkenntnissubjekt, das Erkenntnisobjekte weiß", gegen alle Vorwürfe, daß er die Absolutheit Gottes beschränke, verteidigen kann. Gott ist nach seiner Advaita-Lehre mit den anderen Substanzen auf das engste verbunden; er ist in allem, und alles ist in ihm gegenwärtig. Er ist der Stückpunkt der Māyā in ihrem unentwickelten Zustand, er ist das bewegende, alles Geschehen verursachende Prinzip in der entwickelten Materie, der Welt, er ist unzertrennlich mit den Seelen verbunden, und alles Tun und Treiben der Seelen ist von ihm abhängig. Die Materie und die Seelenwelt stehen ihm also nicht als etwas Fremdes gegenüber, sie bilden vielmehr gewissermaßen eine Einheit mit ihm. Dieses Einssein ist ein ewiges, nicht erst in der Zeit gewordenes. Davon, daß er sich ihrer bemächtigen muß, oder sich zu irgend einer Zeit ihrer bemächtigt hat, kann nicht die Rede sein; er ist ihrer mächtig. Daß er sie beobachten muß, kann nicht behauptet werden, vielmehr muß behauptet werden, daß er sie nicht beobachten kann; denn ein Beobachten kann nur statthaben, wenn ein Subjekt und ein Objekt sich als zwei verschiedene Größen gegenüberstehen, was bei Gott und den anderen Substanzen nicht der Fall ist, da sie in- und miteinander existieren. Gott weiß die anderen Substanzen nicht auf Grund von Beobachtung, sondern auf Grund des ewigen Verbundenseins mit ihnen. Es gibt ja nichts außer ihm, alles ist in ihm beschlossen. Was aber in ihm ist, das braucht er nicht zu erkennen, nicht zu beobachten, das weiß er. Das Wissen um die anderen Substanzen ist nicht ein Wissen um Fremdes, sondern eigentlich nur ein Wissen um sich selbst, um seine Existenzweise als alles erfüllendes All, durch nichts beschränkt, durch nichts vermittelt. Sein Wissen ist nicht künstliches, sondern natürliches Wissen. Daher kann das Wissen um die anderen Substanzen auch keine Beschränkung seiner Absolutheit sein, sondern ist vielmehr ein Erfordernis seiner Absolutheit. Ihm Wissen abzusprechen, rettet nicht seine Absolutheit, seine Unabhängigkeit von irgend etwas anderem,

sondern hebt seine Absolutheit auf. Gott weiß alles, weil er der Absolute ist; erkennen aber tut er nichts, denn Erkennen setzt Nichtwissen voraus, was bei Gott nicht denkbar ist, da er alles in allem ist, da vor ihm, d. h. außerhalb ihm nichts existiert. Die anderen Substanzen sind Objekte für sein Wissen, nicht sofern sie ihm gegenüberstehen, sondern sofern sie in und mit ihm existieren, nicht als ob sie ihm fremd wären, sondern weil sie sein Eigen sind.

Auch hinsichtlich der Frage, ob Gott Erkenntnisobjekt sein kann, ohne an seiner Absolutheit Einbuße zu erleiden, wahrt der Siddhānta seine Stellung dem monistischen Vedānta gegenüber mit Hilfe seiner Advaita-Lehre. Gott ist ein Gegenstand der Erkenntnis für die Seelen. Wäre er nicht für die Seelen in irgend einer Weise erkennbar, so wäre er für sie von absolut gar keinem Nutzen.

„Wenn du sagst, daß Sat unerkennbarer Gegenstand ist, so ist es von gar keinem Nutzen. Es steht dann nicht mit uns in Verbindung und wir nicht mit ihm. Es wird dann keine unvergänglichen Werke verrichten. Es ist dann wie ein Blumenstrauß, gebunden aus der Luft, und wie ein Strick, gemacht aus dem Haar einer Schildkröte." Siddhiār VI, 5.

Die Annahme des Daseins Gottes zwingt zur Annahme seiner Erkennbarkeit, es sei denn, daß man seine Weltbezogenheit leugne, da Weltbezogenheit seine Erkennbarkeit zur Kehrseite hat. Die Weltbezogenheit Gottes aber zu leugnen, heißt die Annahme seines Daseins ganz und gar entwerten, da es für uns ganz gleichgültig sein kann, ob es einen nur transzendenten und in keiner Weise immanenten Gott gibt oder nicht. Es gilt also, die Erkennbarkeit Gottes durch die Seelen zu behaupten. Die Behauptung derselben kann natürlich zu einer Beschränkung seiner Absolutheit führen, braucht es aber an sich nicht. Diese würde vorliegen, wenn man Gott in demselben Sinne als Erkenntnisobjekt fassen würde, wie man die sinnenfälligen Dinge der Welt als Erkenntnisobjekte faßt. Die Dinge dieser Welt erkennt man mit Hilfe der Sinnesorgane. So kann man Gott nicht erkennen. Für die Sinnesorgane ist er unerreichbar. Die sind Produkte der Māyā und als solche dem Untergang verfallen. Sie können die Dinge dieser Welt, die ebenfalls Produkte der Māyā sind und daher gleicher Art wie sie, der Seele übermitteln, aber nicht dem Höchsten, der anderen, höheren Wesens ist als sie. Das Niedrigere kann sich des Höheren nicht bemächtigen, das Vergängliche ist des Unvergänglichen nicht mächtig. Auch durch Meditation ist Gott nicht erkennbar. Es gibt eine Meditation, bei der man sich der Denkorgane bedient. Denkorgane gehören nach siddhāntischer Anschauung zu den Produkten der Māyā, zur Materie. Daher gilt in bezug auf diese Art des Erkennens derselbe Grundsatz wie in bezug auf die soeben zurück-

gewiesene Erkenntnisart, nämlich der Grundsatz: Das Finite kann sich des Infinitiven nicht bemächtigen. Es wird ferner von einer Meditation gesprochen, die jenseits der Denkorgane steht. Auch durch diese Meditation wird die Erkennbarkeit Gottes geleugnet, da die Seele ohne irgendwelche Organe nicht zum Erkennen gelangen kann, wie wir bei der Betrachtung des Wesens der Seele sehen werden. Auch die anderen Arten von Meditationen, die von der Yoga-Schule gelehrt werden, werden als nicht zum Ziele führend verworfen. Eine weitere Möglichkeit wäre, zu behaupten, daß die Seele Gott erkenne vermöge des ihr innewohnenden natürlichen Erkenntnisvermögens. Der Siddhânta verwirft auch diese Art der Erkennbarkeit Gottes. Es gehört zum Wesen der Seele im Unterschied zu dem Wesen Gottes, daß sie nur, wenn unterwiesen, erkennt, d. h. nur das erkennt, was ihr gegenübersteht. Çiva nun existiert nicht getrennt von der Seele, sondern in unlöslicher enger Verbindung mit der Seele, steht ihr also nicht als ein Zweites gegenüber. Ferner kann das Erkenntnisvermögen der Seele nur in Tätigkeit treten, wenn Çiva es in Tätigkeit setzt, Çiva ist also die Ursache, daß das Erkenntnisvermögen tätig ist. Eine Ursache kann aber nicht zugleich Wirkung sein.

„Da er (von den Seelen) nicht getrennt ist, da er in dem Erkenntnisvermögen (der Seele) gegenwärtig ist, da er, in der Seele stehend, alles Denken bewirkt, und da er den Stolz, der da „mein“ und „ich“ sagt, beseitigt, kann Iça (Çiva) nicht durch das eigene Erkenntnisvermögen der Seele erkannt werden.“ Siddhiär VI, 8.

Endlich wird noch der Gedanke zurückgewiesen, als ob es gar nicht nötig sei, Çiva ein Erkenntnisobjekt der Seele zu nennen, da die Seele in Mukti zu Gott werde. Wie erkennt denn die Seele Gott? Die positive Antwort lautet: Durch die Aruḷ-Çakti Çivas Nicht wird Çiva durch niedriger Stehendes erkannt, weder durch zur Materie gehörende Organe noch durch die Seelen vermöge ihrer eigenen Kräfte, sondern nur durch etwas ihm Adaequates. Ihm Adaequates ist aber nur seine Çakti, die seines Wesens ist, und mit der er eine Zweieinigkeit darstellt. Daß die Seele Çiva durch die Çakti Çivas erkennt, wird für möglich gehalten, weil die Çakti gemäß der Advaita-Lehre ja als von Ewigkeit her in den Seelen gegenwärtig gedacht wird. Ist aber Çiva ein Erkenntnisobjekt nicht für die unter ihm stehende Materie oder die unter ihm stehenden Seelen, sondern für die ihm wesensgleiche Çakti, dann kann von einer Entleerung der Absolutheit Gottes durch die Behauptung seiner Erkennbarkeit nicht die Rede sein. Wie die Seele durch die Çakti Çivas zur Erkenntnis Çivas kommt, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Siehe dies VI, 4 c.

Wenn Gott auch so eng mit den anderen Substanzen verbunden ist, daß er sie weiß, ohne sie beobachten zu müssen, daß er von den Seelen erkannt wird mit Hilfe seiner ihnen innewohnenden Çakti, so ist damit doch noch nicht jeder Zweifel beseitigt, ob die Annahme der Existenz mehrerer Substanzen die Absolutheit Gottes nicht beschränkt. Es entsteht die Frage, ob Çiva nicht dadurch, daß er in der denkbar engsten Verbindung mit den anderen Substanzen steht, so daß man sagen kann, sie sind, wenn auch dem Wesen nach verschieden, so doch der Mischung nach eins, zu jenen Substanzen herabgezogen wird, ob er z. B. nicht dadurch Teil bekommt an dem Wesen der verschiedenen Substanzen oder wenigstens an ihren Erlebnissen und Erfahrnissen. Daß der Siddhānta seinem Gott Unveränderlichkeit zuschreibt, haben wir bereits II, 4 a $\gamma$ gesehen. Die dort genannten Beweise für seine Unveränderlichkeit bedürfen aber noch einer Ergänzung. Denn dort war von seiner Unveränderlichkeit nur die Rede im Hinblick auf seine Betätigung. Hier handelt es sich aber darum, ob angesichts seiner engen Verbindung mit den anderen Substanzen noch von einer wirklichen Unveränderlichkeit Gottes die Rede sein kann, ob er wegen des engen Verbundenseins mit andersartigen Substanzen, die eine große Geschichte erleben, nicht irgendwie in Mitleidenschaft mit jenen Erlebnissen gezogen wird. Dieses Problem drängt sich uns um so mehr auf, als ja im Siddhiār in den anlässig der Beschreibung der Gestalt Çivas zitierten Sprüchen (I, 50—54, siehe II, 7) alles Geschehen als eine Spiegelung des Tuns Çivas beschrieben wird, das statthat infolge des Sich-Identifizierens Çivas mit den Substanzen, mit denen er im Advaita-Verhältnis steht, alles Geschehen also im letzten Grunde für ein Tun Çivas gehalten wird. Der Çaiva-Siddhānta hat sich das genannte Problem nicht verhehlt. Prak VII, 1 wird zunächst eine Beeinträchtigung Çivas verneint, indem gesagt wird:

„Wie die Sonne, die dem Kristall, der verschiedene Farben in sich aufnimmt, die Glanzkraft und die Fähigkeit, verschiedene Farben von sich auszustrahlen, gibt, so vermischt sich das Jñāna (Çiva als die reine Intelligenz) nicht mit der in der Welt befindlichen Seele noch mit der Materie. Die Weisen nennen das vollkommene Jñāna Jñāna."

In Siddhiār wird diese Verneinung näher begründet.

„Çiva nimmt die genannten Gestalten an, wie einer die Gestalt eines Rāvana und anderer Theaterhelden annimmt. Sein Wesen wird dadurch nicht berührt. Jede Gestalt, die er annimmt, ist Çakti. Die Çakti steht in Verbindung mit Çiva wie Mark mit dem Baum." „Wie der Kristall, wenn Gold, Bläue und andere Farben in seiner Nähe sind, jene Farben annimmt, so erscheint der Malalose durch die Çakti-Unterschiede. Sein Wesen bleibt unberührt. Der Höchste

offenbart sich durch die Aruḷ-Çakti. Direkt offenbart er sich nicht.“ „Das Wesen Gottes als Çakti und Çiva bewirkt, daß alle Welt als gleich und doch verschieden, als etwas, das männliche und weibliche Eigenschaften hat, erscheint. All unser Wohlergehen ist ein durch sie (die Çakti) bedingtes Wohlergehen. Die dies nicht wissen, kennen nicht das Wesen des Altars und des Liṅga (der in den Tempeln befindlichen Symbole Çivas und seiner Çakti).“ „Çiva ist weder gestaltig noch gestaltlos. Er ist weder Cit noch Acit. Er verrichtet weder die Schöpfung noch andere Werke. Er ist weder Yogi (Meditierender) noch Bhoktar (Genießer). Obgleich er mit allem verbunden ist, so ist doch sein Wesen ganz und gar verschieden“ Siddhiār I, 67—70. „Obgleich er eins mit der Welt, verschieden von ihr und in Gemeinschaft mit ihr die Gestalt der Çakti annimmt, und obgleich er, indem er die unzähligen Seelen gemäß ihrer Taten leitet, als Herr auftritt, wird er doch nicht davon berührt. Er steht für sich, ist der vollkommene Malalose und in allem unzertrennlich gegenwärtig.“ Siddhiār II, 1.

Daß durch diese Aussagen das Problem gelöst ist, wird man schwerlich behaupten können. Die Analogie mit dem Kristall paßt hier nicht recht, da die Gegenstände, deren Farben er zeigt, ohne daß sie in ihm vorhanden sind, und ohne daß seine tatsächliche Farblosigkeit aufgehoben wird, sich außerhalb desselben befinden, also nur in sehr loser Verbindung mit ihm stehen. Çiva dagegen wird mit den anderen Substanzen als in so enger Verbindung stehend gedacht, daß gesagt wird, daß sie der Mischung nach eins sind. Die Frage ist nicht, ob er durch Außenstehendes irgendwie berührt wird, sondern ob er durch das berührt wird, was in und mit ihm gewissermaßen als eine Einheit existiert. Diese Unberührtheit wird behauptet aber nicht verständlich gemacht, geschweige denn bewiesen. Nicht viel besser verhält es sich mit einem Erklärungsversuch, den wir in Paḍiār 87 finden:

„Erleidest du alles, was die Würmer in deinem Bauche erleiden, sage doch? Ebensowenig kann man auch das Sterben und Geborenwerden der Seelen dem vollkommenen Çiva auferlegen.“

Diese Analogie paßt insofern besser als die Analogie des Kristalls, da hier etwas ineinander und nicht nebeneinander Befindliches zum Vergleich herangezogen wird. Was aber erklärt werden muß, erklärt auch diese Analogie nicht. Wohl erleiden wir nicht alles, was die Bazillen in unserem Körper erleiden, aber unser Körper wird wohl davon in Mitleidenschaft gezogen, daß sich Bazillen im Körper befinden.

Auch Meykaṇḍa deva beschäftigt sich mit diesem Problem, ob Çiva nicht durch die von ihm bewirkten Erfahrnisse der in engster Verbindung in ihm und mit ihm existierenden Seelen berührt wird. Wir finden seinen Lösungsversuch in 2. Adh. des V. Sūtra.

Behauptung: „Die Seele erkennt durch die Hilfe des Höchsten."

Begründung: „Wie die Sinne, die durch die Seele erkennen, so erkennt auch die Seele nicht sich selbst."

I. Beispiel: „Du, der du den Text der Veden vergißt, daß die Welt (der Seelen) sich in der Gegenwart Çivas betätigt, erkenne, daß die Seele mit dem genannten Çiva als Auge gemäß ihren Taten erkennt. Da alles Materielle nichts ist, erkennt Çiva Asat nicht."

Kom.: „Der Einwurf derjenigen, die da sagen: „Wenn man hier die durch die Seelen erkennenden Sinne als Gleichnis heranzieht, müssen die von den Seelen erfahrenen Freuden und Leiden auch von dem mit den Seelen eins seienden erkennenden Höchsten erfahren werden, ebenso wie das von den Sinnen Erfahrene auch von den mit ihnen eins seienden Seelen erfahren wird", wird aufgenommen und gesagt, daß das nicht der Fall ist, und dies erhärtet." — „Du Tor, der du nicht nur das hier genannte Pramāṇa, sondern auch den Text der Veden, die sagen, daß die Welt (der Seelen) sich in der Gegenwart des ewigen Höchsten betätigt, nicht kennend dich verwirrst, wisse, daß die Seele nicht wie die Sinne, die für sich aus keinem Grunde, sondern (nur) für die Seelen erkennen, sondern die gemäß ihrer Taten, die sie getan, erkennt, indem der in den Veden genannte Höchste ihr als Auge dient. Erkenne diesen Unterschied! Obgleich er so als Auge dient, erfährt der Höchste die Gegenstände nicht wie die Seele, da in seiner Gegenwart alles Asat ein Nichts ist." — „Wenn hier gesagt ist, daß er nicht erfährt, so ist das geschehen, um ihn als den Unbefleckten zu bezeichnen." — „Gegenwart bedeutet hier den Gedanken, der dadurch entsteht, daß die Çakti Çivas etwas ist, worauf jene Gegenstände hinaufblicken."

II. Beispiel: „Wie die Sterne, deren Licht (bei Sonnenaufgang) in das Licht der Sonne untergeht und die nicht sichtbar sind, doch nicht zur Sonne selbst werden, so wird die Seele, die die fünferlei Gegenstände, die sehend, hörend, essend, riechend und fühlend erkannt werden, durch die Hilfe des Höchsten, der die Wahrheit ist, erkennt, eins mit dem Höchsten."

III. Beispiel: „Die Aruḷ existiert ewig mit Çiva. Diese Aruḷ ist seine Çakti. Die Aruḷ existiert nicht ohne ihn und er nicht ohne die Aruḷ. Für das Wissen derjenigen, die Aruḷ-Wissen erlangt haben, ist Gott wie die Sonne."

Kom.: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Weil die Seelen verschiedenartige Erkenntnisse haben, muß doch die Unterweisung verschieden sein. Wenn man das zugeben muß, wird Gott doch im Widerspruch zu den heiligen Schriften, die lehren, daß er unveränderlich ist, zu einem Veränderlichen" wird behauptet, daß er nicht veränderlich ist, und dies erhärtet." — „Die Aruḷ, die die Fesselung der Seele beseitigt und das Wesen Çivas gibt (d. h. die bewirkt, daß die Seele an dem Wesen Çivas Teil bekommt), existiert ewig mit Çiva. Diese Aruḷ ist die Çakti. Da Aruḷ und Çiva sich zueinander verhalten wie Guṇa und Guṇi, kann die Aruḷ nicht ohne den Höchsten existieren und der Höchste nicht ohne die Aruḷ. Wie die Sonne unzertrennlich mit ihrem Licht verbunden ist, so existiert auch für das Erkenntnisvermögen, das Patijñāna erlangt hat, der Höchste unzertrennlich mit seiner Aruḷ verbunden. Daher ist der

sich selbst mächtige Höchste unveränderlich. All sein Tun geschieht nur durch das Denken der Çakti." Bodha V, 2.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die Lösung des in Frage stehenden Problems durch Meykaṇḍa deva wie folgt formulieren: Çiva steht mit den anderen Substanzen in Verbindung wie die Seele mit dem Körper. Was der Körper erfährt, erfährt auch die Seele. Daraus folgt aber nicht, daß auch Çiva das erfährt, was die anderen Substanzen erfahren, denn die Analogie von der Seele und dem Körper gilt nicht in jeder Beziehung. Der Körper ist nicht Selbstzweck, seine Organe erfahren Dinge nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Seele. Die Seele aber hat einen Selbstzweck. Sie erfährt nicht für Çiva, sondern für sich. Er ist nicht das Subjekt der Erfahrnisse wie die Seele für die Erfahrnisse des Körpers, sondern dient vielmehr als ein vermittelndes Organ. (Siehe V, 5.) Alles, was die mit ihm verbundenen Seelen erfahren, geschieht durch ihn, aber nicht direkt, sondern durch seine Çakti. Diese aber bewirkt alles nicht handgreiflich, sondern nur, indem sie denkt. Ihre Gedanken treten in den anderen Substanzen als Realitäten in Erscheinung. Für Çiva aber bleibt alles nur Gedanke seiner Çakti. Die durch die Gedanken der Çakti bewirkten Geschäfte der anderen Substanzen bedeuten für ihn kein Plus, ebenso wie das Licht der Sterne, das sich bei Sonnenaufgang mit dem Licht der Sonne verbindet, für das Sonnenlicht nicht ein Plus bedeutet. Wie das Licht der Sterne für das Licht der Sonne ein Nichts ist, so ist alles, was die Seele infolge ihrer Verbindung mit der Māyā erfährt, für Çiva ein Nichts, das absolut keinen Eindruck auf ihn hinterläßt.

Es ist zuzugeben, daß diese Lösung des Problems besser fundiert und durchdacht ist als die vorhin genannte. Daß aber damit das Problem gelöst ist, wird man ebensowenig behaupten können. Die Analogie mit dem Sternenlicht ist nicht viel besser als die Analogie mit dem Kristall, denn es handelt sich hier nicht darum, ob Çiva durch etwas von außen her an ihn Herantretendes berührt wird, sondern ob er dadurch berührt wird, was in engster Verbindung mit ihm Stehendes unter seiner Beihilfe erfährt. Das Sternenlicht ist aber etwas, was von außen her an die Sonne herantritt, und zwar noch ohne einen Willensakt der Sonne. Bessere Beweiskraft als diese Analogie hat schon der Hinweis auf das Wesen der Materie, die ja die Vermittlerin alles Geschehens ist, auch der Erfahrnisse und Erlebnisse der Seelen. Die Materie soll so beschaffen sein, daß sie absolut keinen Eindruck auf Çiva machen kann, daß sie in seiner Gegenwart gewissermaßen gar nicht existiert. Dieser Gedanke ließe sich hören, wenn der Çaiva-Siddhānta nur nicht durch sein eifriges

Bemühen, Çiva nicht direkt mit der Materie in Verbindung treten zu lassen, die Beweiskraft des Hinweises auf das Wesen der Materie selbst bedeutend herabminderte, und wenn seine Erlösungslehre nicht zeige, was für eine Widerstandskraft die Materie Çiva gegenüber beweist. Wenn die Materie absolut keinen Eindruck auf Çiva machen kann, warum läßt der Siddhānta dann Çiva nicht direkt mit ihr handeln, warum schiebt er allerlei Zwischendinge ein wie Çakti, Götter, und wie wir später sehen werden, ein geistig-materielles Präparat aus Çakti und Māyā, die sogenannten Çuddha-Tattva oder Çiva-Tattva? Wenn die Materie in Gegenwart des Çiva wirklich ein Nichts ist, wie kommt es, daß sie dem an ihrer Beseitigung arbeitenden Çiva so lange erfolgreichen Widerstand leistet?

Daß Çiva durch die ewige Existenz und Geschichte der anderen Substanzen unberührt bleibt, wird also wohl behauptet, ist aber als nicht völlig bewiesen, ja nicht einmal als ganz verständlich gemacht zu bezeichnen. Noch viel weniger ist es aber gelungen, zu beweisen, daß die Annahme der ewigen Existenz mehrerer Größen keinerlei Schranken für Çiva bedingt. Çiva ist, wenn der Impuls und die Methode der Betätigung auch vielleicht auf einen freien Willensakt Çivas zurückgeführt werden können, was das Objekt und den Ertrag betrifft, sehr beschränkt durch das Vorhandensein und durch die Anlagen und die Zielstrebigkeit der anderen Substanzen. Diese Schranke seines Handelns ist nicht etwa eine freiwillig sich auferlegte Schranke, sondern eine ihm von Ewigkeit her gesetzte und gegenüberstehende, da die Substanzen ja nicht von ihm hervorgebracht und ihre Anlagen und ihre Zielstrebigkeit ihnen nicht von ihm eingepflanzt, sondern ihnen von Ewigkeit her eigen sind. Der Versuch der Versöhnung von Dualismus und Monismus, den der Siddhānta unternimmt, vermeidet also nicht ganz die Schwächen des Dualismus. Ob er die Schwächen des Monismus völlig vermeidet, können wir hier noch nicht entscheiden. Das wird sich in der Lehre von dem Wesen der Seligkeit zeigen.

---

# III. Teil.

## Die Lehre von dem Wesen der dritten Substanz oder die Lehre von der Materie.

### Allgemeines.

Auf die Lehre von Gott lassen wir zunächst die Lehre von Pāça, der dritten der drei ewigen Substanzen, folgen. Wegen des an dem Wesen Gottes sowohl als an dem Wesen des Pāça teilhabenden Wesens der Seele empfiehlt sich diese Anordnung. Wir folgen bei dieser Reihenfolge dem Beispiele der bedeutendsten unserer Quellenschriften, z. B. dem Çivajñānabodha, Çivajñānasiddhiār und Çivaprakāça.

Die Gründe, aus denen der Çaiva-Siddhānta die ewige Existenz des Pāça oder Mala annimmt, haben wir bereits im ersten Teile kennen gelernt, ebenso haben wir gesehen, daß es näher betrachtet aus drei Größen besteht. Die drei Mala sind der Reihe nach Āṇavamala, Karmamala und Māyāmala. Alle drei sind in gleicher Weise ewig, doch wird das Āṇavamala als das Mūlamala, das Grundübel, und als die Ursache, aber nicht als die zeitliche, sondern nur als die logische Ursache, der beiden anderen Mala angesehen und Karmamala wieder als die Ursache des Māyāmala.

Wir haben es hier also mit drei Größen zu tun, die trotzdem gewöhnlich als eine Größe den beiden anderen Größen, Gott und Seelen, gegenübergestellt werden, weil sie im Vergleich zu ihnen ein und dasselbe Wesen haben. Die Verschiedenheit, die ihre Betrachtung als drei Größen rechtfertigt, bezieht sich vor allem auf die Wirkungen, die von ihnen ausgehen, und nicht auf ihr innerstes Wesen. Das innerste Wesen, das sie trotz der Verschiedenheit als eine Größe erscheinen läßt, ist die Intelligenzlosigkeit. Sie gehören alle drei zu der Kategorie dessen, was nach der indischen Terminologie Asat und Acit und eine Fesselung für die Seelen genannt wird, und was wir in Anlehnung an die europäische Terminologie in Ermangelung eines besseren Ausdrucks Materie nennen können.

Wie wir aus den II, 9 zitierten VI. und VII. Sūtra des Çivajñānabodha entnehmen können, wird Asat in verschiedenem Sinne gebraucht. Asat bezeichnet einmal das überhaupt nicht Existierende, sodann das Veränderungen unterworfene Existierende und endlich das Nicht-Sat-Seiende. Für die Aussage: „Die dritte, Āṇavamala, Karma und Māyā umfassende Substanz ist Asat“ kommt die Bedeutung als Nichtexistierendes überhaupt nicht in Frage. In der Bedeutung: „Veränderungen unterworfenes Existierendes“ beschreibt Asat nur das empirische Wesen derselben, aber nicht das Wesen an sich. Das Wesen an sich bringt das Wort Asat in der Bedeutung: „Nicht-Sat-Seiendes“ zum Ausdruck. Da wir gefunden haben, daß Sat diejenige Substanz ist, die so existiert, daß sie zum Dasein und Sosein keines anderen Dinges bedarf, und ohne die nichts anderes als existierend und sich betätigend gedacht werden kann, werden wir unter der Asat genannten Substanz eine solche Substanz zu verstehen haben, die so existiert, daß sie zum Dasein und Sosein eines anderen Dinges bedarf, die ohne ein anderes nicht als existierend und sich betätigend gedacht werden kann, wenn sie auch nicht durch ein anderes ins Dasein gerufen ist. (Näheres über Asat siehe III, 3 f.)

Das Wort Asat beschreibt Āṇavamala, Karma und Māyā in ihrer Beziehung zu Gott, aber noch nicht in ihrer Beziehung zu den Seelen. In ihrer Beziehung zu den Seelen kommt ihr gemeinsames Wesen zum Ausdruck durch die Worte Pāça und Mala. Pāça, d. i. Fesselung, werden sie genannt, weil sie die Seelen daran hindern, ihres Advaita-Verhältnisses mit Çiva froh zu werden, und Mala, d. i. Schmutz, weil sie das wahre Wesen der Seelen nicht ans Tageslicht treten lassen.

Das beste dem europäischen Sprachschatz entlehnte Wort zur Bezeichnung des gemeinsamen Wesens des Āṇavamala, Karma und Māyā dürfte das Wort Materie sein. Die Benutzung dieses Wortes aber erfordert einige erklärende Bemerkungen, schon weil es von europäischen Denkern nicht immer in demselben Sinne gebraucht wird. Kant versteht bekanntlich unter Materie das, was wir durch Gehör, Gesicht usw. wahrnehmen, und stellt sie dem Raum und der Zeit, den Formen unserer sinnlichen Empfindungen, gegenüber. Andere verstehen unter Materie dasjenige, was den Erscheinungen zugrunde liegt (z. B. die älteren Griechen). Plato dagegen stellt sie in scharfen Gegensatz zu den Ideen, die er als den Erscheinungen zugrunde liegend denkt. Cartesius bestimmt sie wieder anders. Da er von dem Gegensatz zwischen Denken (Geist) und Ausdehnung ausgeht, so definiert er sie als das im Raum Ausgedehnte, Undurchdringliche, Bewegliche, Teilbare. Wieder andere erklären Materie

und Geist für identisch, sei es im Sinne des Idealismus oder des Materialismus. Noch andere setzen die Materie in Gegensatz zur Kraft und zur Form, während wieder andere Materie und Kraft, Materie und Form für Correlata halten. So verschieden also der Begriff der Materie auch verstanden wird, so bezieht er sich doch immer auf die Erscheinungswelt, bezeichnet im Gegensatz zum Geistigen etwas Stoffliches, wobei es gleichgültig ist, ob es gestaltig oder gestaltlos ist, und kennzeichnet, wenn wir von der Verirrung des Materialismus absehen, etwas als intelligenzlos, als unbewußt.

Wenn wir das Wort Materie zur Beschreibung des gemeinsamen Wesens des Āṇavamala usw. anwenden, dürfen wir nicht vergessen, daß wir den Begriff Materie bedeutend weiter fassen müssen, als wir gewohnt sind. Für den Çaiva-Siddhānta tritt bei dem Begriff Materie der Begriff des Stofflichen weniger in den Vordergrund, obgleich natürlich auch für ihn alles Stoffliche unter den Begriff der Materie fällt. Das Hauptgewicht liegt für ihn auf dem Begriff des Unbewußten. Alles, was kein Bewußtsein hat, gehört zur Kategorie Materie, mag es stofflich sein oder nicht. Damit ist aber der Begriff Materie, wie er von dem Çaiva-Siddhānta verstanden wird, noch immer nicht weit genug umschrieben. Zur Materie gehört alles, und das Wort Materie charakterisiert alles, was für die Auswirkung des Bewußtseins bei mit Bewußtsein ausgestatteten Wesen ein Hindernis darstellt. Als Hindernis für die Auswirkung des Bewußtseins wird aber alles angesehen, was nicht rechtes Wissen vermittelt, also auch das, was falsches oder mangelhaftes, unvollkommenes Wissen bewirkt. Raum und Zeit z. B., die Kant von dem Begriff der Materie abtrennt, fallen nach siddhāntischer Auffassung unter den Begriff Materie, weil sie der mit Bewußtsein ausgerüsteten Seele die Erkenntnisobjekte nur in der Gestalt, die ihnen innerhalb der Schranken des Raumes und der Zeit zukommt, zeigen, aber nicht in ihrem Wesen an sich, abgesehen von Zeit und Raum. Wie Raum und Zeit, in deren Rahmen uns die Gegenstände entgegentreten, so gehören auch die Organe, durch die die Gegenstände an uns oder wir an sie herantreten, zur Materie. Seh-, Gehör-, Geschmack-, Geruch- und Gefühlssinn vermitteln wohl ein Wissen, aber doch nur ein Wissen um Erscheinungen von Gegenständen und nicht um die Gegenstände an sich, auch nicht ein Wissen über Übersinnliches, fallen daher auch unter die Kategorie der Materie. Dasselbe gilt von den Denkorganen; auch sie bringen es nicht zu einem Wissen des Dinges an sich. Die meisten psychologischen Vorgänge wie Aufmerken, Abstrahieren, Begreifen, Urteilen, Schließen sind für den Çaiva-Siddhānta daher physische Vorgänge (cf. III, 3b und nament-

lich V, 5). Also ein großer Teil dessen, was wir als zur Psyche gehörig anzusehen gewohnt sind, faßt der Çaiva-Siddhānta mit unter den Begriff der Materie.

Der Ausgangspunkt zur Bestimmung dessen, was Materie ist, ist für den Çaiva-Siddhānta also nicht der Gedanke des Stofflichen, sondern die Frage: Dient es unmittelbar zur Erlangung des vollkommenen Wissens durch die Seele, oder ist es etwas, was als hinderlich oder als nutzlos oder als unnötig zum wahren Wissen beiseite geschoben werden muß? Weil der Çaiva-Siddhānta von dieser Frage ausgeht, kann er z. B. auch eine Größe wie Karma, das bewirkt, daß die Seele sich im Universum herumwälzen muß, als zur Materie gehörig ansehen, ja sogar Gedanken. Der siddhāntische Begriff Materie streift also sehr nahe den Begriff des Übels. Wir ziehen aber den Gebrauch des Wortes Materie vor, weil das Wort Übel den Gegensatz zum Wissen nicht so klar zum Ausdruck bringt als erforderlich ist.

Im folgenden werden wir das Wesen der drei Mala einzeln für sich betrachten, beginnend mit Āṇavamala.

### 1. Das Āṇavamala.

Das Wort Āṇava kommt von der Wurzel Aṇu her. Aṇu heißt das sehr Feine, Atom, und wird für die Seele gebraucht, sofern sie, die ihrem innersten Wesen nach allgegenwärtig ist, infolge des ihr anhaftenden Übels räumlich begrenzt ist. Āṇavamala bedeutet daher das die Seele zu einem Aṇu, zu einem räumlich begrenzten Wesen machende Übel. Im nichtphilosophischen Sprachgebrauch bedeutet Āṇava Stolz, Anmaßung, Eigenwille.

Das Wort Āṇava scheint sich als metaphysischer Begriff nur in den çivaitischen Schriften zu finden. An Stelle von Āṇava wird auch häufig Avidyā (Nichtwissen) gebraucht oder auch Iruḷ, d. h. Finsternis, die durch Aruḷ (Gnade, offenbarende Erleuchtung) beseitigt werden muß. Was der Grund für die Einführung des Begriffes Āṇava ist, ist mir nicht möglich gewesen, festzustellen. Dr. Pope spricht die Vermutung aus, daß der Grund für die Prägung dieses Begriffes die Aṇu-Lehre der Jains sei, eine Annahme, die, historisch betrachtet nicht unmöglich ist. Er schreibt darüber in seiner (Engl.) Übersetzung des Tiruvācaka Seite LXXXVI:

„Das Wort Āṇava (von Aṇu) bedeutet den Zustand oder Charakter des Atoms. Soweit als festgestellt werden konnte, wird das Wort Aṇu, das die Bedeutung von Seele hat, im Sanskrit nicht in irgend einer solchen Verbindung gebraucht, auch nicht im älteren[1]

[1]) In Tirumantra wird der Begriff Āṇavamala bereits gebraucht.

Tamulisch. Bei der Nachforschung über seine Geschichte fand ich es in einer auffallenden Weise in dem System der Jains gebraucht. Es möge bemerkt sein, daß vielleicht die besten Nachrichten über die Jains von 4 tamulischen Büchern gewonnen werden können; es sind die Bücher: Jīvaga Chintāmaṇi, Çilapp-adhihāram, Mani-Megalai und Çivajñānasiddhiār. Von ihnen lernen wir, daß die Jains (oder wenigstens die Sekte der Ajivagar oder Çuvēthanar) lehrten, daß das ganze Universum aus 5 Spezien von Atomen (Aṇu) bestehe: Erde, Feuer, Wasser, Luft und Seele. Es muß erwähnt werden, daß für Leben, Atem, Seele und Geist dasselbe Wort gebraucht wird. Dies Wort „Uyir“ wird auch für Ānmā, eine Korruption von Ātman gebraucht. Diese 5 Spezien von Atomen sind ewig, unerschaffen, unzerstörbar, unzerstückelbar und unfähig zur Vermischung miteinander, obgleich miteinander verbunden in jeder Varietät der Substanz in dem phänomenalen Universum. Sie sind unsichtbar, außer für die Augen der göttlichen Wesen, die innerhalb des Kreises wohnen, der von goldenen Mauern umgeben ist, in dem Heime der vollkommenen Geister. Wenn diese Atome sich verbinden, ohne geleitet und ohne kontrolliert zu werden, dann bilden sie Körper, in die die Seele, selbst ein Atom, eintritt. So tritt jede Seele, die eine ewige Last von Taten hat, welche verzehrt, abgebüßt und so vernichtet werden müssen, in den Körper ein, mit dem sie durch ein blindes, unwiderstehliches und ganz und gar unerklärliches Schicksal versorgt wird. Dieser Teil der Lehre scheint etwas mit der des Çaiva-Siddhānta zu korrespondieren; aber, noch weiter, die Jains sprechen von Farben bei den Atomen, rein weiß, rot, gold, grün, blau und gewöhnlich weiß. Diese 6 Farben gehören zu den 4 Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft. Da der Körper aus ihnen in verschiedenen Proportionen zusammengesetzt ist, sind die angeborenen Eigenschaften oder Anlagen, die die einwohnende Seele besitzt, symbolisiert durch diese Farben. Die reine und absolute weiße Farbe, wenn schließlich erlangt, berechtigt die Seele zur Erlösung und endgültigen Seligkeit. So ist die Seele für ihren Zustand und für ihren Charakter abhängig von dem Schicksal, das sie mit einer Last von Taten, guten und bösen, anfangen läßt, und das in jedem Falle verschiedenartig ist; und weiter ist sie angewiesen auf ihre Umgebung, die besteht in dem notwendigen unwiderstehlichen Einfluß der sie bildenden Atome.“

Ob die Aṇu-Lehre der Jains wirklich den inneren oder äußeren Anlaß zur Prägung des terminus Aṇava gewesen ist, dürfte durch die Ausführungen Dr. Pope's nicht als bewiesen angesehen werden können. Vielleicht werden wir später durch die Āgama, die doch wohl noch einmal das Tageslicht zu sehen bekommen werden, über diesen Punkt aufgeklärt.

In Siddhiār II, 80 finden wir folgende sachliche Definition des Āṇavamala: „Das Āṇavamala ist eins, hat viele Kräfte, steht in Verbindung mit den Seelen, ist ohne Anfang, verhüllt das Wissen und das Tun (d. h. die Fähigkeit dazu) der Seele, erregt den falschen Wahn der Autonomie, ist immer wie Grünspan im Kupfer in den Seelen gegenwärtig und verursacht das Nichtwissen.“ Ähnlich lautet

die Definition in Prak. II, 2. „Āṇavamala ist eins, besteht aus unzähligen Kräften, die zur bestimmten Zeit die Seele verlassen können, verursacht finstere Verwirrung, so daß die Finsternis ihm gegenüber als Licht erscheint, ist wie Grünspan im Kupfer, ist das ewige ursprüngliche Mala, verhüllt das Wissen vollständig.“

In Krodai wird diese Definition noch etwas ergänzt, indem gesagt wird:

„Das Āṇavamala ist in je einer Beziehung mit der Hülse des Reiskorns, mit dem Grünspan des Kupfers und mit dem Salzgehalt des Meeres vergleichbar, hat ebensowenig einen Anfang als der Höchste, ist gestaltlos, verhüllt alle Seelen, ist wie die Schlange, die einen gestaltigen Edelstein in sich birgt, und wie ein Stück Feuerholz, das Feuer in sich birgt. Dieses Āṇavamala verrichtet das grausame Werk der Verhüllung des Erkenntnisvermögens der Seele.“ (3.)

Noch ausführlicher wird Bodha IV, 2 das Wesen des Āṇavamala beschrieben.

Behauptung: „Sie (die Seele) ist wegen des Āṇavamala ohne Wissen.“

Kommentar: „Das angeborene Mala wird besonders hervorgehoben, um die anderen hinzukommenden Mala auszuschließen. Obgleich die Seele wie Gott von den Antaḥkaraṇa (innere Sinne, Denkorgane) und den anderen Sinnen und Organen verschiedene Intelligenz ist, hat sie doch, weil sie wie Kupfer mit Grünspan ohne irgend einen anderen Grund mit dem Āṇavamala verbunden ist, nicht das Vermögen, aus sich selbst zu erkennen, sondern muß mit Hilfe der Organe erkennen. Hieraus ergibt sich das Wesen des Āṇavamala, dessen Vorhandensein sich oben im I. Sūtra ergab. Das im Kevala-Zustand (V, 1) sich offenbarende Wesen, das das Nichtwissen verursacht, ist das eigentliche Wesen des Mala. Das im Sakala-Zustand (V, 2) sich offenbarende Wesen, das in Verbindung mit Organen ein den Zuständen unterworfenes ungenaues Wissen verursacht, ist das allgemeine Wesen des Mala.“

Begründung: „Es verhüllt als Hülle des Erkenntnisvermögens.“

Kommentar: „Der Einwurf: „Wie kommt es, daß die Seele, wenn sie wegen des Āṇavamala ohne Wissen ist, Wissen erlangt, wenn sie mit Organen ausgerüstet ist?“ wird aufgenommen und obige Behauptung erhärtet. Weil das Āṇavamala als Hülle des Erkenntnisvermögens es so verhüllt, daß man sagen kann, es existiert nicht, ist obige Behauptung berechtigt. Hier werden die widerlegt, die Nichtwissen auffassen als ein Nichtvorhandensein von Wissen, da Nichtvorhandenes nichts bewirken kann.“

Beispiel: „Wenn die Seele nicht mit Hilfe des Lichtes des Körpers, des Produktes der Māyā, erkennt, erkennt sie überhaupt nichts. Daß das Mala von Ewigkeit her mit den Seelen verbunden ist, ist gleich dem Feuerholz, das das Feuer, das die Gestalt dessen, mit dem es verbunden ist, annehmend, nicht verlischt, in sich verbirgt und sich mit ihm identifiziert.“

Kommentar: „Den Einwurf derjenigen, die da sagen: „Man kann doch sagen, daß die zeitlich hinzukommenden Mala die verhüllende Hülle sind, es ist doch des Guten zuviel, zu behaupten,

daß es noch ein anderes Mala gibt?" aufnehmend, erhärtet er die Begründung, um zu zeigen, daß der Unterschied zwischen den Wirkungen des Āṇavamala und der zeitlich hinzugekommenen Mala groß ist." „Die Aufgabe der Māyā ist, als Licht für die Seelen das Wissen zu vermitteln, so daß sie die Dinge erkennen. Dieses Wissen zu verhindern, ist die Aufgabe des Mala. Da diese zwei wie Licht und Finsternis Feinde sind, ist zurückgewiesen, daß Māyā und Mala identisch sind." — „Wenn das Feuer im Feuerholz verborgen ist, existiert es als Feuerholz, und wenn es in den Strahlen der Sonne verborgen ist, existiert es als Sonnenstrahl. Solange es also in jenen Gegenständen (Feuerholz, Sonnenstrahl) verborgen ist, existiert es gleichsam ohne Sonderexistenz. Dennoch verlischt es nicht, da es durch die Handlung des Reibens usw. in Erscheinung tritt." — „Es ist in dem Feuerholz verborgen und mit dem Feuerholz gleichsam identisch, so daß man sagen kann, es gibt kein Feuer." — „Indem er sagt, daß das Āṇavamala nicht wie Māyā und Karma einen Anhang hat, zeigt er, daß sie auch in bezug auf die Zeit verschieden sind." „Es gibt solche, die behaupten, daß das Mala Nichtvorhandensein des Erkenntnisvermögens bedeute, daß es Verwirrung verursachendes Wissen sei, daß es Tamas Guṇa sei, daß es das Nichtwissen sei, daß es einer der 5 Zustände sei, daß es Māyā und Karma sei, daß es Çivaçakti (Tirodhāna-Çakti) sei, daß es ein Guṇa der Seele sei. Es gibt solche, die da sagen, daß die vom Mala behaftete Seele zwar nicht ein Nichts, aber doch ihrem Wesen nach Materie sei, ferner solche, die da sagen, daß die Seele das Wissen schlechthin sei und nicht ein mit Attributen ausgerüsteter Guṇi; ferner gibt es solche, die sagen, daß die Seele über freies Erkenntnisvermögen verfüge, daß sie den ganzen Körper verhülle, daß sie die Gestalt eines Atoms habe, daß sie gestaltig sei, daß sie gestaltlos sei, daß sie weder gestaltig noch gestaltlos sei. Daß dies alles falsch ist, erkenne aus den Çaivāgama."

„Das Āṇavamala ist eine das Erkenntnisvermögen verhüllende Hülle, ist Materie, sein Wesen ist Nichtwissen, ist ein Gebrechen für die Seele wie der Grünspan für das Kupfer, ist eine anfangslose Fessel, ist Materie, ist eins, weil es, wenn es vielfach wäre, dem Untergang unterworfen sein würde und nicht gesagt werden könnte, daß es eine anhanglose Fessel sei, ist die Ursache der Unterscheidung der Seelen in Vijñānakalar, Pralayākalar und Sakalar, besitzt mannigfaltige Kräfte, die in den verschiedenen Seelen einzeln für sich verhüllend zugegen sind und zu den ihnen bestimmten Zeiten verschwinden, ist die erste Ursache dafür, daß die Seelen die drei Avasthā (Zustände) erleiden, ist ewig, alles durchdringend, hat den Namen Āṇava, weil es verursacht, daß die alles durchdringenden Seelen die Gestalt von Atomen annehmen, hat andere Namen wie Mala, Avidyā (Nichtwissen) und andere. Wie das mit einem Schleier versehene Auge, wenn es auch vor der Sonne steht, infolge des Schleiers das Sonnenlicht nicht wahrnimmt und im Finstern sich befindet, so hat auch die Seele, die an sich das Vermögen hat, stufenweise, wenn unterwiesen, zu erkennen, weil sie, wenn auch von Ewigkeit her unterwiesen, (wegen des Āṇavamala) nicht erkennen kann, durch dieses Nichtkönnen das Erkenntnisvermögen

verloren und ist in Nichtwissen untergetaucht, wenn sie sich auch in der Gegenwart des Höchsten befindet. Daher ist das Mala eine Fessel für die Seele. Wie alle Çaivāgama darin übereinstimmen, daß das ewig Befreit-Sein vom Mala eine Eigenschaft Gottes ist und als eine der 8 ewigen Eigenschaften angesehen werden muß, so stimmen sie auch darin überein, daß das ewig Behaftet-Sein mit Mala ein Übel der Seele ist und als ein Gebrechen der Seele angesehen werden muß.“ Bodha IV, 2.

Aus diesen Aussagen ergibt sich, daß das Āṇavamala von Ewigkeit her ohne Anfang existiert. Es ist seinem Wesen nach eins, aber mit einer Anzahl von Kräften ausgerüstet, vermöge welcher es in allen Seelen gegenwärtig ist. Diese Gegenwart in den Seelen ist aber nicht eine in der Zeit eingetretene Gegenwart, sondern eine anfangslose. So antwortet Umāpati auf die Frage des Schülers: „Ist das Āṇavamala nicht in der Zeit hinzugekommen?“ mit dem Spruche:

„Wenn du sagst, daß das Āṇavamala einen Anfang hat, was ist dann der Grund, daß es die Seelen ergriff? Dann wäre es eine Krankheit, die auch in der Mukti die Seelen von selbst ohne Grund befallen könnte.“ Payaṅ III, 8.

Es gibt keine Zeit, in der die Seelen ohne Āṇavamala sind, und es gibt auch keine Zeit, in der das Āṇavamala losgelöst von den Seelen existiert. Āṇavamala und Seele sind coexistierend, ebenso wie Reiskorn und Hülse, oder wie Kupfer und Grünspan, oder wie Meerwasser und Salzgehalt.

„Die Hülse im Reiskorn und der Grünspan im Kupfer sind nicht, wie man bei genauer Beobachtung sagen muß, etwas Neues, sondern etwas Altes. So sind auch Māyā, Mala und Karma von Ewigkeit her.“ Bodha II, 2, 3. Beispiel.

Obgleich das Āṇavamala seinem Wesen nach Materie ist, ist es doch gestaltlos und unsichtbar. Man sieht es in den Seelen ebensowenig, wie man in einer Schlange einen Edelstein sieht (nach Anschauung der Inder sollen gewisse Schlangen Edelsteine in sich verbergen, die sie bei besonderen Gelegenheiten ausspeien) oder in einem Stück Feuerholz Feuer, das doch darinnen verborgen ist, denn sonst könnte durch Reibung des Feuerholzes kein Feuer entstehen.

Die Verbindung zwischen Āṇavamala und Seele ist eine so enge, daß man es im gewissen Sinne ein Attribut der Seele nennen kann (Siddhiār II, 84). In Wirklichkeit aber geht es nicht an.

„Wenn du sagst, daß das Nichtwissen ein Guṇa der Seele ist, so wisse, daß dann die Seele Materie wäre. Sage, ist die Krankheit im Auge eines Blinden ein Guṇa des Auges? Mala hat das Nichtwissen als sein Guṇa und existiert als Acit. Die Seele dagegen hat das Wissen als ihr Guṇa und existiert als Cit.“ Siddhiār II, 85.

Auch Umāpati weist die Annahme, daß das Verhältnis zwischen Seele und Āṇavamala ein solches von Substanz und Attribut sei, zurück, in dem er sagt.

„Wenn Āṇavamala znm Wesen der Seelen gehört, so müßten, falls es etwas gibt, das es beseitigt, die Seelen zugleich mit ihm untergehen.“ Payaṉ III, 7.

Wenn das Āṇavamala auch nicht eine für die Existenz der Seelen wesentliche, sie konstituierende Eigenschaft der Seelen ist, so ist es doch tatsächlich in den Seelen vorhanden und steht in der denkbar engsten Verbindung mit ihnen, in einer ebenso engen Verbindung wie die Çakti Çivas, d. h. in einem Advaita-Verhältnis. Aus welchen Gründen der Siddhānta ein Advaita-Verhältnis zwischen Āṇavamala und Seele annimmt, erhellt deutlich aus Irupā 4:

„Du sagst, daß das dreifache Mala Materie ist. Das ist verwunderlich, es scheint, als ob du das Gegenteil meinst. Wenn du nämlich sagst, daß es tatsächlich Materie ist, aber (dadurch, daß es in Verbindung mit den Seelen tritt) Tätigkeit erlangt, so wisse, daß ich in den (mit mir in Verbindung tretenden) Gegenständen wie Stoff, Kleidern eine Betätigung nicht wahrgenommen habe. Wenn du sagst, es ist wie das in den Körper eingedrungene Gift, dann müßte es doch verschwinden, wie es gekommen ist. Dann kann es auch nicht eine Mehrzahl von Guṇa geben. Es kann dann auch nicht aus sich selbst Besitz von mir ergreifen. Ich lasse mich nicht mit ihm ein. Da du der Malalose bist, legst du es mir nicht auf. Wenn du sagst, daß es Natur ist, dann kann es nie beseitigt werden. Um meine Zweifel zu beseitigen, mußt du, der du ohne Anfang und ohne Ende bist, mir sagen, wie die Fesselung entstanden ist.“

Die Fesselung ist nicht entstanden, sondern sie ist ewig, ebenso wie die Verbindung zwischen Hülse und Reiskorn, zwischen Grünspan und Kupfer ewig ist, und ist weder auf ein Tun des Mala noch auf ein Tun der Seele noch auf ein Tun Gottes zurückzuführen.

Daß das Āṇavamala in den Seelen zugegen ist, erhellt aus den Wirkungen desselben. Die Wirkung des Āṇavamala auf die Seelen wird in Parallele mit der Wirkung der Finsternis auf die Augen gestellt. Auf die Frage des Schülers: „Gibt es etwas, womit das Āṇavamala verglichen werden kann?“ antwortet Umāpati in Payaṉ III, 2:

„Es gibt außer Finsternis kein Ding, das als Ding erscheint, wenn alles (unsichtbar werdend) verschwindet.“

Der Kommentar führt den Gedanken weiter aus, indem er sagt:

„Die Macht, alle getrennt für sich existierenden und verschiedene Eigenschaften besitzenden Dinge der Welt so zu verhüllen, daß sie als ein Ding dastehen und die Unterschiede nicht in Erscheinung treten, besitzt allein die Finsternis und nichts anderes. Das, was das Geborenwerden und Sterben, den Weg der Erlösung und die Ursache (Gott) verhüllt, so daß die Seelen sie nicht erkennen, ist das Āṇavamala.“

Ja, das Āṇavamala ist in seiner Wirkung noch verheerender, als die Analogie mit der Finsternis vermuten läßt, denn

„die Finsternis zeigt keine Gegenstände, zeigt aber ihre eigene Gestalt. Dieses zeigt beides nicht". Payaṉ III, 3.

Wenn die Finsternis auch alles verhüllt, so daß die Gegenstände nicht sichtbar sind, so verhüllt sie sich doch selbst nicht und ermöglicht es einem dadurch, sich den üblen Folgen ihrer verdunkelnden Tätigkeit zu entziehen, indem man sich ihr nicht anvertraut oder wenigstens, solange sie herrscht, sich jeder Tätigkeit enthält. Das Āṇavamala verhüllt aber nicht nur andere Gegenstände, sondern auch sich selbst und lockt so alle Seelen in ihre verderblichen Netze, veranlaßt sie, trotz der Unwissenheit, in der sie sich befinden, sich zu betätigen. Tätigkeit aber in Dunkelheit und Unwissenheit kann nur zu einer Katastrophe führen.

Umāpati führt uns die ganze Tragik der Gebundenheit der Seele durch das Āṇavamala noch näher zu Gemüte, indem er zeigt, daß es für die Seele schier unmöglich ist, sich dem Einflusse desselben zu entziehen:

„Obgleich sie sich mit vielen einläßt, besitzt die schwarze Dirne eine Keuschheit, die sie dem Manne nie zeigt." „Wozu viele Worte? Das, was uns ein solches Wesen gegeben hat, daß wir die Dinge, die wir wissen müssen, nicht wissen, ist jene edle Finsternis." Payaṉ III, 5 u. 6.

Hier wird das Āṇavamala mit einer frechen Dirne verglichen, die ihren Mann fortwährend hintergeht, sich aber doch mit dem Mantel der Keuschheit schmückt. Der Mann weiß nichts von dem ehebrecherischen Treiben seiner Frau, er glaubt an ihre Keuschheit und hält deshalb fest an der Verbindung mit ihr, die ihm doch nur Schmach einbringen kann. Die Seele ahnt ebenfalls nicht, wie das Āṇavamala sie hintergeht, lebt in Unkenntnis des Unheils, das die Verbindung mit ihm für sie mit sich bringt und sieht sich deshalb nicht genötigt, die Verbindung mit ihm aufzuheben. Aber gibt es denn für die Seele kein Mittel, hinter die Schliche des Āṇavamala zu kommen? Die Dirne bedarf, um ihre Treulosigkeit zu verbergen, der Hilfe einer außerhalb ihrer Kontrolle stehenden Macht, der Finsternis. Es ist für sie daher immerhin etwas schwierig, ihre Treulosigkeit zu verbergen. Das Āṇavamala dagegen ist, um seine unheilbringende Tätigkeit vor der erkennenden Seele zu verbergen, nicht auf eine fremde Hilfe angewiesen. Es bringt der Seele nicht nur Verderben, sondern es hat auch das Vermögen, sein verderbliches Tun dank der ihm eigentümlichen Finsternis ohne Zuhilfenahme eines außer ihm befindlichen Etwas zu verhüllen. Es verhüllt

aber nicht nur sein Tun selbst ohne Hilfe, sondern es verhüllt auch die erkennende Intelligenz der Seelen in tiefes Dunkel, so daß die Seelen nichts erkennen, weder Çiva, obwohl er im Advaita-Verhältnis zu ihnen steht, noch sich selbst, noch die Fessel, in der sie sich befinden. Wegen dieser nicht bloß sein Tun, sondern auch das Erkenntnisvermögen der Seelen in Dunkelheit einhüllenden Macht des Āṇavamala ist es für die Seelen ganz und gar ausgeschlossen, von sich aus ohne Aufklärung von anderer Seite hinter seine Schliche zu kommen und zu wünschen, die Verbindung mit ihm aufzulösen.

Trotzdem ist eine Befreiung der Seelen von dem Āṇavamala möglich. Es geht freilich nicht unter; das kann es nicht, weil es ja keinen Anfang hat, also wirkliche ewige Substanz ist und wirkliche ewige Substanz nie verschwinden kann. Die Betätigung desselben aber kann aufhören. Es wird dies daraus geschlossen, daß die Seelen während der Zeit ihres Daseins im Körper trotz des Āṇavamala mit Hilfe der dem Körper zugehörenden Organe allerlei erkennen und wissen.

„Wenn, obgleich das Eine (das Āṇavamala) überwiegt, das Licht (gemeint sind hier die Produkte der Māyā, die Sinnesorgane) nicht etwas über es Herr würde, würde die Finsternis die Seelen nie verlassen." Payan̄ III, 9.

Da die Māyā durch ihre Produkte, die Sinnesorgane, das Nichtwissen ein wenig beseitigt, ist Hoffnung vorhanden, daß es einmal ganz beseitigt wird. Die Möglichkeit der Beseitigung aber ergibt sich aus der Advaita-Verbindung. Weil Seele und Āṇavamala im Advaita-Verhältnis zueinander stehen, kann erstere von ihm befreit werden, ohne daß ihr innerstes Wesen beeinträchtigt wird, ebenso wie das Wesen des Reiskorns nicht dadurch verändert wird, daß die Hülse entfernt wird, oder das Kupfer dadurch, daß der Grünspan beseitigt wird.

Die unanfängliche enge Verbindung zwischen Āṇavamala und den Seelen legt die Frage nahe, ob sie nicht die im 2. Teil gefundene gleichfalls ewige, anfangslose Verbindung der Seelen mit Çiva, dessen Wesen und dessen Wirken sich zum Wesen und zur Wirkung des Āṇavamala verhalten wie Licht zur Finsternis, ausschließt. Umāpati beantwortet diese Frage in Payan̄ III, 4, indem er sagt:

„Die Finsternis ist von Ewigkeit her (mit den Seelen) verbunden, ist zugleich mit dem inneren Licht in den Seelen gegenwärtig und existiert bis heute."

Trotz der Verbindung mit Āṇavamala bleibt die Verbindung mit der Çakti Çiva bestehen. Ebenso wie die Tatsache, daß das Reiskorn von Anfang an mit der Hülse verbunden ist, die andere

Tatsache nicht ausschließt, daß in dem Reiskorn ebenfalls von Anfang an ein lebendiger Keim enthalten ist, so schließt die Gegenwart des Āṇavamala in den Seelen nicht die Gegenwart der reinen Intelligenz Çivas aus. Diese gemeinsame Gegenwart des Āṇavamala und des Çiva in den Seelen affiziert aber nicht Çiva. Über Çiva hat Āṇavamala keine Gewalt. Wohl wird gesagt, daß es ihn verhüllt, aber damit ist nicht gemeint, daß durch die Gegenwart des Āṇavamala Çiva irgendwie berührt wird. Çiva ist unveränderliche und durch nichts zu vermindernde oder zu vermehrende Intelligenz. Çiva bleibt ebenso unberührt von dem Āṇavamala, wie die Sonne unberührt bleibt von dem Schirme, den wir aufspannen. Der Schirm verhüllt nicht die Sonne, sondern uns, die wir den Schirm aufspannen. So verhüllt die Āṇavamala nicht den Çiva, sondern nur das Erkenntnisvermögen der Seelen.

„Licht und Finsternis (Aruḷ Çakti Çivas und Āṇavamala) haben einen Ort (die Seele); wenn das eine überwiegt, ist das andere verborgen. Obgleich es sich so verhält, bedrängt die Finsternis (das Āṇavamala) das Licht (die Çakti Çivas) nicht. Obgleich das Wissen (die Çakti), das in den Seelen als Seele der Seele zugegen ist und unterweist, in vollem Glanze scheint, ist es doch wegen des dreifachen Mala nicht sichtbar. Damit die Seele die Aruḷ erlangt, befestige ich die Fahne.“ Koḍikkavi I.

Das Āṇavamala bedingt also den Çiva in keiner Weise, wohl aber bedingt Çiva das Āṇavamala. Er ist der Herr auch des Āṇavamala, einmal, sofern er die Macht hat, die Seelen von ihm zu befreien, wie wir später sehen werden (VI), sodann, sofern es sich nicht ohne ihn betätigen kann.

„Wie die Strahlen der Sonne eine Lotusblume zum Öffnen und eine andere zum Schließen bringt, so verrichten die drei Mala ihre Verrichtungen durch Gott.“ Bodha II, 2, 3 Beispiele. Der Kommentator bemerkt dazu: „Daraus, daß gesagt ist: „Durch den Höchsten“, ergibt sich die Existenz der Tirodhāna-Çakti. Da diese, um die Reife zu bewirken, in dem Mala zugegen ist und die Ursache ist für das Denken Çivas, das die Verwirrung und die anderen Wirkungen des Āṇavamala in Tätigkeit setzt, wird sie auch Mala genannt.“

Auch in Prak. II, 2 wird gesagt, daß das Āṇavamala sich mit Hilfe der Çakti Çivas betätigt.

„Tirodhāna-Çakti wird Mala genannt, weil sie, damit Āṇavamala Reife erlangt, in den Seelen befindliche Verhüllung verursacht.“

Ähnlich heißt es Siddhiār II, 87.

„Die Çakti Çivas, die die drei Mala, die die Seelen gefesselt halten, bewegt, ihre Werke zu verrichten, nennt man Tirodhānamala.“

Leider finden wir diese Abhängigkeit des Āṇavamala von Çiva ihrem Wesen nach nirgends näher beschrieben. Wir haben es aber

in seinem Tun wohl so von Çiva abhängig zu verstehen, wie das Wachstum der Pflanzen abhängig ist vom Regen oder Sonnenschein, die den Samen zur Entwicklung bringen, nicht aber ihn seiner Qualität nach bedingen. Dadurch, daß die Tirodhāna-Çakti Çivas auf Āṇavamala einwirkt, zeitigt dieses in den Seelen Begierde, oder wie der Kommentar zum Bodha II, 2 ausführlicher sagt, Verwirrung, Stolz, Begierde, Sorge, Trauer, Ermüdung, Neugier, die die Seelen dann unter das Gesetz des Karma bringen und dem Prozeß der Seelenwanderung unterwerfen.

„Das Āṇavamala bedingt Çiva in keiner Weise", wurde vorhin gesagt. Eine andere Frage ist die, ob Çiva in seiner Betätigung nicht in irgend einer Weise durch jenes bedingt wird. Gleich im I. Sūtra des Bodha lesen wir, daß das Universum dem Prozeß des Entstehens, Bestehens und Untergehens unterworfen ist „wegen des Mala", d. h. zum Zwecke der Beseitigung des (Āṇava)-mala. Was also den Çiva zur Betätigung veranlaßt, ist das Āṇavamala. Man braucht aber darin noch nicht eine Abhängigkeit Çivas vom Āṇavamala oder ein Berührtwerden Çivas durch es zu sehen, da Raum ist zu denken, daß Çiva aus eigener Initiative auf Grund eines freien Willensentschlusses die Beseitigung des Āṇavamala will. Auch darin, daß die Betätigung des Āṇavamala auf Çiva zurückgefürt wird, braucht man zunächst keine Beschränkung Çivas zu sehen, da die Annahme eines Weltenschlafes, während dessen Çiva nicht auf das Āṇavamala einwirkt, Raum gibt für die Annahme, daß die Einwirkung Çivas auf es durch nichts anderes bedingt ist als durch seinen freien Willensentschluß. Er braucht es nicht in Bewegung zu setzen; er tut es aber im Interesse der Seelen auf Grund eines freien Willensentschlusses.

In Bewegung gesetzt bringt das Āṇavamala, wir wir oben gesehen haben, Verwirrung, Stolz, Begierde usw., also lauter schlechte Dinge hervor. Setzt Çiva das Āṇavamala in Bewegung, damit es diese schlechten Dinge hervorbringt? Hat er es auf diese Dinge abgesehen? Die Antwort lautet: „Nein".

„Alle diese Eigenschaften (d. h. die durch Āṇavamala bewirkten Eigenschaften) sind unzertrennlich in mir, leiten mich auf ihren Wegen; sie sind die Täter; Freiheit habe ich auch nicht ein wenig. Höre, o göttlicher Edelstein, der du in dem vom Peṇṇār-Fluß umflossenen Veṇṇey erschienen bist, um dort Ort, Namen, Gestalt annehmend meinen Ort (d. h. örtliche Beschränkung), Namen (d. h. Individualität), meine Gestalt zu beseitigen, du Wahrhaftigster unter den Wahrhaftigen, du hast gesagt, daß das dreifache Mala Materie ist. Das ist verwunderlich! Es scheint, als ob du das Gegenteil meinst. Wenn du sagst, daß sie

tatsächlich Materie sind, aber Tätigkeit erlangen (dadurch, daß sie in Verbindung mit den Seelen treten), so wisse, daß ich Betätigung in den (mit mir in Verbindung stehenden) Gegenständen wie Topf, Kleider usw. nicht bemerkt habe. Wenn du sagst, daß es ist wie das in den Körper eingedrungene Gift, dann müssen sie doch verschwinden, wie sie gekommen sind. Dann kann es auch nicht eine Mehrzahl von Guṇa geben. Sie können dann auch nicht aus sich selbst Besitz von mir ergreifen. Ich lasse mich nicht mit ihnen ein. Da du der Malalose bist, legst du sie mir nicht auf. Wenn du sagst, daß sie Natur sind, dann können sie nie beseitigt werden. Um meine Zweifel zu beseitigen, mußt du, der du ohne Anfang und ohne Ende bist, mir sagen, wie die Fesselung entstanden ist." Irupā 4.

Die vorhin genannten schlechten Erzeugnisse des Āṇavamala sind also nicht auf Rechnung Çivas zu setzen, sondern auf Rechnung des Āṇavamala. Obgleich Çiva, der das Āṇavamala in Bewegung setzt, jene Erzeugnisse nicht will, bringt es doch jene Dinge hervor. Wie kommt das? Die Antwort lautet: Weil das Āṇavamala die Zielstrebigkeit in sich trägt, jene Dinge hervorzubringen. Dieser innewohnenden Zielstrebigkeit gegenüber ist Çiva machtlos. Er kann nicht so auf das Āṇavamala einwirken, daß es bessere Dinge hervorbringt. Ebenso wie es nicht in der Gewalt der Sonne steht, bestimmend auf die Art der unter ihrer Mitwirkung aus dem Samenkorn entstehenden Pflanze einzuwirken, so kann auch Çiva nicht bestimmend auf die Qualität dessen einwirken, was unter seiner Mithilfe aus Āṇavamala entsteht. Er muß das von ihm in Bewegung gesetzte Āṇavamala sich in der Richtung entwickeln lassen, in die die ihm ewig innewohnende Anlage es treibt. Das einzige, was er tun kann, ist, wie wir im VI. Teil sehen werden, das Āṇavamala so lange zu hetzen, bis es seine Kräfte aufbraucht, was im Gefolge hat, daß die Seelen, zu deren Besten er es in Tätigkeit setzt, ungeheuren Qualen ausgesetzt werden. Weggeleugnet werden kann diese durch die Zielstrebigkeit des Āṇavamala bedingte Schranke der Absolutheit Gottes nicht, da die Zielstrebigkeit eine von Ewigkeit her bestehende ist, die Beschränkung Çivas durch sie also nicht eine sich von ihm selbst aus irgend einem Grunde auferlegte ist, und da die Zielstrebigkeit eine seinem Wesen nicht entsprechende Richtung einnimmt, die Beschränkung durch sie also nicht eine seinem Wesen adaequate genannt werden kann.

Zum Schluß sei noch kurz darauf aufmerksam gemacht, daß die Seele in keiner Weise für das ihr anhaftende Āṇavamala und für die daraus resultierenden schlechten Eigenschaften verantwortlich gemacht wird, daß das Grundübel und die daraus entstehende Neigung zum Bösen hin nicht als Schuld, sondern lediglich als ein

Verhängnis aufgefaßt wird, und daß das Übel, streng genommen, kein ethisches, sondern ein intellektuelles ist, wenn es auch ethische Folgen zeitigt.

### 2. Das Karmamala.

Die zweite Fessel für die Seele ist das Karmamala. Karma heißt zunächst Werk und wird als terminus technicus für die Werke oder Taten gebraucht, die die Seelen begehen. Da Ursache und Wirkung im engsten Zusammenhang miteinander stehen, wird das aus den Taten der Seelen Resultierende, Freud und Leid, Belohnung und Strafe, mit in den Begriff Karma hineingezogen, so daß wir unter Karma die Taten der Seelen und ihre Folgen zu verstehen haben.

Daß das Karma für eine von der Seele verschiedene Größe angesehen wird, haben wir bereits im I. Teil gesehen. Es steht in engster Verbindung mit der Seele, ja existiert überhaupt nur in Verbindung mit der Seele, verdankt ihr aber seine Existenz nicht.

„Die Weisen sagen, daß Mala (Āṇava) mit den Seelen koexistierend ist, und daß mit dem Mala auch alle übrigen Fesseln koexistierend sind, wie innere und äußere Hülse mit dem Reiskorn. So sagen die Çaivāgama.“ Prak. II, 7.

Wie die Hülse verschieden ist vom Reiskorn, obgleich sie mit dem Reiskorn zusammen entstanden ist und mit ihm gewissermaßen eine Einheit bildet, so ist auch das Karma von der Seele verschieden, obgleich es von Ewigkeit her koexistierend mit ihr ist. Karma bildet also keinen Bestandteil der Seele; es ist etwas Akzidentelles; die Seele kann also auch ohne es gedacht werden.

Im Kommentar zu Bodha IV, 2, das III, 1 zitiert wurde, wird von Karma und Māyā als von zeitlich hinzugekommenen Mala geredet. Ähnlich lesen wir Prak. II, 18: „Māyā und Karma kommen und gehen. In bezug auf Āṇavamala trifft das nicht zu.“ Scheint es hiernach nicht, als ob Karma doch einen Anfang hat? Ohne Zweifel beziehen sich diese Aussprüche nur auf das Aktivsein und auf das in seiner Wirkung erkennbare in Erscheinung Treten des Karma. Während das Āṇavamala seine verhüllende Tätigkeit ununterbrochen ausübt, am ungehindertsten während der Zeit des Weltunterganges, bedrängt das Karma ebenso wie die Māyā, obgleich es immer mit den Seelen in Verbindung steht, sie nicht während der Zeit der allgemeinen Weltenruhe zwischen dem allgemeinen Weltuntergang und der Neuschöpfung, sondern nur während der Zeit des Weltbestandes, während welcher allein ein Begehen von Taten und ein Verzehren der Früchte der Taten statthat.

„Die zweierlei Taten sind ewig. Weil sie getan werden, haben sie einen Anfang. Weil sie verzehrt werden, haben sie ein Ende. Sie stehen in Verbindung mit dem Mala und treten in die Körper, Produkte der Māyā, ein und fesseln die Seelen, zeitigen gemäß ihren Taten Unterschiede, sind gestaltlos und gehorchen dem Befehl des Höchsten.“ Siddhiār II, 40.

Vorhanden ist Karma von Ewigkeit her, nur ist es nicht immer tätig, weil die Vorbedingungen zu seiner Betätigung nicht immer vorhanden sind.

Gibt es nicht irgendeine Betätigung der Seele, die nicht unter den Begriff des Karma fällt? Angesichts der Tatsache, daß das Karma als aus guten und bösen Werken bestehend gedacht wird, ist man versucht, diese Frage zu verneinen. Ohne jede Einschränkung ist aber eine Verneinung der Frage nicht statthaft. Wie wir später sehen werden (IV, 3), hat die Seele drei zu ihrem Wesen gehörende Kräfte, darunter auch die Kraft der Betätigung. Darin, daß das Āṇavamala das in Tätigkeit Treten dieser Kräfte entweder vollständig oder teilweise verhindert oder in die falsche Richtung führt, besteht das Unglück für die Seele, aus dem sie befreit werden muß. Wenn der Çaiva-Siddhānta jede Betätigung der Seele für Karma und damit für ein Übel hielte, hätte er der Seele die Kraft der Betätigung nicht als eine zu ihrem Wesen gehörende Kraft zuschreiben dürfen, und müßte er lehren, daß eine Vernichtung dieser Kraft stattfinde, sie also im Grunde mit Karma identifizieren. Er spricht aber in seiner Erlösungslehre nicht von einer Vernichtung, sondern im Gegenteil von einer Wiederherstellung, einer Reinigung der Kraft der Betätigung. Der Umstand also, daß der Seele die Kraft der Betätigung als ein zu ihrem Wesen gehörendes Attribut zugeschrieben wird, und daß in der Erlösungslehre von einer Reinigung dieser Kraft (VI, 5) die Rede ist, verbietet es uns, jede Betätigung der Seele an sich als ein Übel, als zum Karma gehörig anzusehen. Welche Betätigung fällt dann aber unter Karma und welche nicht? Die Antwort lautet: jede unter dem Einfluß des Āṇavamala mit Hilfe von Asat zustande kommende und auf Asat gerichtete Betätigung ist Karma, die ohne Zutun des Āṇavamala und ohne irgendeine Beziehung auf Asat zustande kommende Betätigung aber hat nichts mit Karma zu tun. Wie eine solche nicht Karma seiende Betätigung möglich ist, wie sie zustande kommt, und worin sie besteht, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Im VI. Teil werden wir darüber aufgeklärt werden. Hier genügt es, uns zu vergegenwärtigen, daß nicht jedes Tun, nicht jede Betätigung der Seele notgedrungen Karma sein muß, daß es auch eine Betätigung gibt, die nichts mit Karma zu tun hat. Erwähnt sei nur, daß karma-

lose Betätigung nur für erlöste Seelen möglich ist, da bei ihnen allein die Vorbedingungen für eine solche Betätigung vorhanden sind. Für unerlöste Seelen ist alles Tun ein Tun des Karma.

Unter Berücksichtigung der genannten Einschränkung, die sich zu vergegenwärtigen notwendig ist für das Verständnis der Erlösungslehre, können wir also sagen, daß Karma die auf Asat gerichtete Betätigung der Seelen und ihre Folgen bedeutet. Daß die Seele sich betätigen kann, gehört zu ihrem Wesen, daß sie sich aber so betätigt, daß Karma entsteht, gehört nicht zu ihrem Wesen; auch ist sie nicht verantwortlich dafür; das ist ein ihr angebornes böses Geschick, für das niemand die Verantwortung trägt, das halt da ist, und mit dem die Seele sich abzufinden versuchen muß. Dieses Sichabfinden mit dem Karma gibt ihr Gelegenheit zu sittlicher Betätigung.

Wie tritt nun das Karma in Erscheinung, oder was dasselbe ist, in Aktivität? Von einem erstmaligen in Erscheinung Treten kann streng genommen keine Rede sein, da es anfangslos ist, wohl aber von einem wieder in Erscheinung Treten. Dieses hat statt bei den jeweiligen Weltschöpfungen. Es tritt dann nach einer Ruhepause, die die Zeit des Weltschlummers umfaßt, wieder in Aktion, aber nicht als etwas Neues, sondern als etwas Altes. Das Wieder-in-Erscheinung-treten bedeutet nicht den Beginn einer neuen, sondern nur die Fortsetzung einer alten, anfangslosen Geschichte. Während unsere Quellenschriften ausführlich beschreiben, wie eine Tat eine andere gebiert, beschreiben sie leider nicht direkt, wie das während der Zeit der allgemeinen Weltruhe untätige Karmamala zur Zeit der Neuschöpfung wieder in Tätigkeit tritt. Doch ist es nicht schwer, auf Grund der sich vorfindenden Aussagen diesen Prozeß im Sinne des Çaiva-Siddhānta konstruierend zu beschreiben.

Da Karma seinem Wesen nach Materie ist, und da Materie wohl in Bewegung gesetzt werden kann, aber nicht von selbst in Bewegung tritt, ist es ausgeschlossen, daß das Karmamala von selbst in Tätigkeit tritt. Aus der Aussage in Bodha II, 2, Beispiel: „Die Seelen erlangen die zweierlei Taten durch die Çakti des Höchsten“, welche Aussage sich offenbar nicht nur auf die Übertragung der Früchte der Taten an die Seelen bezieht, sondern allgemein verstanden werden muß, ergibt sich, daß es Çiva sein wird, der das untätige, aber vorhandene Karmamala zur Zeit der Schöpfung in Bewegung setzt. Alles Tun Çivas ist darauf gerichtet, die Seelen von dem Āṇavamala zu befreien. Zu dem Zwecke läßt er, wie wir vorhin gesehen haben, seine Tirodhāna-Çakti auf das Āṇavamala einwirken, das die Seelen vollständig regungslos gebunden hält. Das

Resultat dieses Tuns der Çakti ist, daß die Seelen anfangen, sich nach etwas zu sehnen, etwas zu begehren. Çiva erregt aber im Interesse der gebundenen Seelen nicht nur Begierden, sondern er gibt ihnen dann auch die Möglichkeit, ihre Begierden zu befriedigen. Wie die Mutter das Verlangen des Kindes bemerkt und aus Mitleid das Kind an ihre Brust legt und es dazu bringt, daß es trinkt, so bemerkt Çiva das aus Āṇavamala hervorgewachsene Verlangen der Seelen, empfindet Mitleid mit den sich sehnenden Seelen und gibt ihnen dadurch, daß er sie in die aus Māyā entstandene Welt mit ihren Körpern und Gegenständen hineinsetzt, die Möglichkeit, ihren Begierden gemäß sich zu betätigen.

„Die Aruḷ ist wie die Sonne überall als das große Licht, um zu bewirken, daß die Seelen sich Taten sammeln und verzehren.“ Der Kommentar erklärt diesen Spruch so: „Wie die Sonne, die die Ursache ist, daß die vielen Menschen der Erde sich Schätze erwerben und sie verzehren, so ist auch die Aruḷ überall gegenwärtig als das Licht, das bewirkt, daß alle Seelen sich gute und böse Taten erwerben und ihre Früchte, Freud und Leid, verzehren. Hier ist gesagt, daß die Aruḷ die Ursache (aller Taten der Seelen) ist.“ Payan IV, 2. „Die Seelen verrichten und genießen Karma nur mit Hilfe der Welt, des Körpers, der Organe, der Zeit, des Erfolges, der Ordnung und der Tat. Die Seelen denken sie auch nicht selbst, und gesellen sie sich nicht selbst zu. Die Çakti des Allwissers gesellt sie aus Gnaden den Seelen zu.“ Siddhiār II, 2.

Die Taten nun, die die Seelen in der Welt begehen, sind zwiefacher Art, gut und böse, begangen durch Gedanken, Worte und Werke.

„Karma ist entweder gut oder böse, verrichtet durch die einander feindlichen Gedanken, Worte und Werke. Den Seelen Gutes zu tun, ist gutes Werk. Nicht Gutes zu tun, ist böses Werk.“ Siddhiār II, 13.

Was als gute Werke angesehen wird, geht aus folgenden Sprüchen hervor:

„Gutes Betragen, Liebe, Mitleid, Innehalten der Vorschriften der Veden, Höflichkeit, Freundschaft, Gutmütigkeit, fehllose Askese, Wohltätigkeit, Respekt erweisen, Verehrung zollen, Aufrichtigkeit, fehllose Absage an die Welt, Unterdrückung der Sinne, Wissen, Tempeldienst und andere fehllose Tugenden sind dem Barmherzigen verrichtete gute Taten.“ „Wenn einer den Gott, den er liebt, verehrt, indem er seinen Sinn auf ihn richtet, indem er ihn mit dem Munde preist und Gebete an ihn richtet, und indem er mit seiner Hand ihm Blumen streut, und wenn einer Zorn und andere böse Eigenschaften aufgibt und so tugendhaft lebt, dann stellt sich der Höchste diesem Tun als der Empfänger (und Belohner) entgegen.“ „Welchen Gott du auch anbetest, der Gatte der Umā (Çakti) wird an Stelle jenes Gottes erscheinen. Die anderen Götter erleiden Pein, werden geboren und sterben. Sie verrichten Karma. Çiva, bei dem

dies alles nicht statthat, erkennt (die Gesinnung der Beter) und schenkt Lohn." „Wenn wir hier einigen Verehrung erweisen, werden sie kommen und uns in jenem Leben Lohn geben? Ebenso verhält es sich mit jenen Göttern. Alle Götter, wo sie auch sein mögen, stehen unter der Leitung des Höchsten. Er belohnt die Taten, die wir den Göttern tun, vermöge der Gegenwart seiner Çakti in ihnen." „Wenn der Belohner Çiva ist, dann ist der Liebesdienst, den man ihm tut, eine besonders gute Tat. Alle Taten, die man tut, ohne an Çiva zu denken, sind vergeblich. Tugend ist, was der Höchste verordnet hat. Die Verehrung, die der Höchste, obgleich er keinen Wunsch hat, sich doch wünscht, die verrichte!" „Der Hohe Gott, der in den leblosen Formen und in belebten Formen zugegen ist, nimmt die (diesen Formen getanene) Verehrung an und zeigt den Seelen seine Gnade. Wenn du den Höchsten direkt in deinem Inneren verehrst, dann ist die Verehrung vollkommen. Dies erkennend, zeige deine Liebe zu dem Höchsten und verehre ihn." Siddhiār II, 23—28.

Diese sogenannten guten Werke können aber auch böse Werke sein, wenn sie nämlich, ohne an Çiva, den höchsten Gott, zu denken, oder gar im bewußten Gegensatz zu ihm begangen werden. Und ebenso können allgemein als böse Werke betrachtete Werke gute Werke sein, wenn sie nämlich aus Liebe zu Çiva, d. h. aus religiösen Motiven, begangen werden.

„Alle Taten, die man tut, ohne an Çiva zu denken, sind vergeblich." „Die Sünden, die die Verehrer Çivas begehen, werden zu guten Taten. Die guten Taten, die die Nichtverehrer Çivas begehen, werden zur Sünde. Das große Opfer, das der begabte Dakṣa[1] dargebrachte, bewirkte Böses, und die böse Tat, die ein menschliches Kind[2] beging, brachte Gutes hervor." Siddhiār II, 27 u. 29.

---

[1]) Die Dakṣa-Sage lautet nach dem Kommentar zu Tiruvācaka I, 4 wie folgt: „Dakṣa brachte bei Umgehung des Çiva den anderen Göttern ein Opfer dar. Als Nārada-Muni dieses dem Çiva berichtete, bat Umādevi (Çivas Gattin) voll Begierde, das Opfer ihres Vaters zu sehen, um Erlaubnis (dahin gehen zu dürfen). Obgleich er nicht wünschte, daß sie ging, gab er doch schließlich die Erlaubnis zu gehen, weil sie ihn unaufhörlich inständigst bat. Weil Dakṣa nach der Ankunft der Umādevi sie und ihren Gemahl schmähte und voll Verachtung von ihnen redete, erzürnte Umādevi, kehrte nach Kailāsa zurück, berichtete über das Vorgefallene und bat ihn, das Opfer zu vernichten. Sobald Çiva beschlossen hatte, das Opfer des Dakṣa zu vernichten, wurde aus seiner Stirn ein heldenhafter Sohn geboren, schlug er unter den in der Opferhalle gegenwärtigen Göttern dem Sonnengott die Zähne aus, warf den Mondgott zu Boden, zerbrach dem Indra die Knochen. Nicht nur brachte er so vielen Göttern mancherlei Unehre, sondern er schlug auch dem Dakṣa den Kopf ab und vernichtete das Opfer mit Stumpf und Stiel." Diese Episode findet sich auch im Mahābhārata erzählt.

[2]) Das menschliche Kind ist Sandēçuranāyanār, einer der Çiva-Heiligen, deren Legenden uns im Periapurāṇa berichtet werden. Er hatte einst bemerkt,

Die Norm, nach der eine Tat für gut oder böse erklärt wird, liegt also nicht in der Tat selbst, sondern in der Gesinnung, mit der die Tat von den Seelen begangen wird, und zwar in der religiösen bezw. irreligiösen Gesinnung. Indem der Çaiva-Siddhānta die religiöse Gesinnung über den Wert und Unwert einer Tat entscheiden läßt, rettet er für die Seele den durch die Lehre vom ewigen Karma nicht wenig gefährdeten Charakter einer ethischen Persönlichkeit wenigstens bis zu einem gewissen Grade und ermöglicht es, von einer Verantwortlichkeit der Seele dem Karma gegenüber zu reden. Für das „Daß" einer Handlung ist die Seele direkt nicht verantwortlich zu machen, denn das „Daß" geht im letzten Grunde zurück auf das Karma, das von Ewigkeit her seinen Sitz in ihr hat, für das Wie aber ist sie verantwortlich. Begeht sie die Werke, die sie unter dem Zwange des Karma begeht, in böser Gesinnung, so erwirbt sie sich damit Leid und verhindert ein Vorwärtsschreiten auf dem Wege zum Heil, begeht sie sie aber in guter Gesinnung, dann erwirbt sie sich damit Lohn und bewegt sich auf dem Wege zum Heil vorwärts. Unethische Betätigung bewirkt Stillstand, ja Rückgang auf dem Wege zum Heil, ethische Betätigung dagegen verhindert Rückgang und bewirkt langsames Vorwärtsschreiten. Religiöse Betätigung aber bewirkt rasches Vorwärtsschreiten. Sie berührt sich bereits mit der karmalosen rechten Betätigung. Religiöse Betätigung ist daher vor allem zu pflegen. Sie gehört zwar noch zum Karma, und man muß daher über sie hinauskommen (zur mystisch-religiösen Betätigung), aber sie ist das beste Mittel, die Seele vorwärtszubringen, sie begleitet sie gewissermaßen hin zu dem Punkte, wo Betätigung aufhört, Karma zu sein. Gutes Karma zu verrichten ist deshalb als eine Pflicht anzusehen, deren Vernachlässigung üble Folgen nach sich zieht.

---

daß der Hirte die Kühe schlug. Um das zu verhindern, übernahm er das Weiden der Kühe. Aus überquellender Frömmigkeit pflegte er auf dem Felde die Opferzeremonien, die er seinen Vater, einen Brahminen, hatte verrichten sehen, nachzumachen. Dies wurde dem Vater hinterbracht, der das Tun seines Kindes für Çiva lästerndes Spiel hielt. Eines Tages überraschte er ihn bei seinem Tun. Voll Zorn schalt er ihn, ja schlug ihn mit einem Stock. Der in Çiva-Andacht versunkene Sohn aber nahm keinerlei Notiz davon und fuhr in seinen gottesdienstlichen Verrichtungen fort. Schließlich stieß der Vater den Milchtopf um, den der Sohn bei seinem Gottesdienst nötig hatte. Aus Zorn über diesen Frevel gegen Çiva und über diesen störenden Eingriff in die Andacht ergriff der Junge einen Stock und schlug damit seinem Vater die Beine ab, beging also das doppelte Verbrechen eines Vaters- und Brahminenmordes. Für diese Tat wurde er durch eine Erscheinung Çivas belohnt.

Die guten und bösen Werke nun, die die Seelen unter der Leitung des Āṇavamala begehen, tragen, für sich betrachtet, den besonderen Namen Āgāmyakarma. Dieses Āgāmyakarma wächst sich dann aus zum Prārabdhakarma, worunter die von den Seelen im Laufe der Zeit genossenen Folgen der guten und bösen Werke verstanden werden, und zum Saṃcitakarma, worunter die von den Seelen nicht genossenen, aber zum eventuellen späteren Genuß aufgehäuften Früchte der Taten zu verstehen sind. Die guten und bösen Taten nämlich, die aus den Begierden als Samen, aus dem Āṇavamala als Erdboden durch die Tirodhāna-Çakti als Sonnenschein hervorwachsen, sind wie ein Halm, der seinerseits Ähren und Früchte hervorbringt. Die Früchte nun, die die guten und bösen Taten hervorbringen, sind Freud und Leid, Wohlergehen oder Übelergehen, hohe Kaste oder niedrige Kaste, Alter, früher Tod usw.

„Besitz und Armut, Freud und Leid, hohe Stellung, verachtete Stellung, diese sechs sind schon im Mutterschoß vorherbestimmt. Dieses Geschick tritt in Kraft durch die Anstrengung (der Seelen während ihres Erdenlebens). Die Taten früherer Geburten sind die Ursachen für diese sechs in dieser Geburt. So werden auch die Taten, die du jetzt tust, in der nächsten Geburt in deinen Körper eintreten. Erkenne dies!“ Siddhiār II, 9.

Weitere Früchte sind noch Himmelsfreuden und Höllenqualen.

Keine Tat geht unter, ohne daß sie Frucht zeitigt. Des Genusses dieser Früchte sich zu entziehen, ist nicht möglich, da eine Verjährung nicht statthat und eine Übertragung auf andere nicht möglich ist — jede Seele muß das, was sie gesät hat, selbst verzehren — und da eine Tat die andere nicht aufhebt, eine gute Tat also eine böse Tat nicht wettmacht.

„Die zweierlei Taten entstehen durch Gedanken, Worte und Werke. Eine Tat geht nicht unter durch eine andere. Der Genuß ist nicht zu umgehen, wenn man genau nachsinnt.“ Prak. II, 13.

Im selben Verse wird freilich, scheinbar zustimmend, darauf hingewiesen, daß es nach dem Vaidiga-Çaiva-System ein Mittel der Beseitigung der Werke durch Werke gibt, nämlich Veranstaltung von rituellen Opfern usw. durch Geldspenden, doch wird die Annahme der Möglichkeit einer solchen Balanzierung und Beseitigung durch keine andere Aussage unterstützt, so daß es wohl berechtigt ist, diese Erwähnung der Nützlichkeit, für rituelle Zwecke Geld zu spenden, nicht dem Siddhāntisten, sondern dem Chidambaramer Tempelbrahminen Umāpati zuzuschreiben.

Ein Verzehren der Früchte der zwiefachen Taten findet erst statt, wenn die Früchte reif sind, d. h. wenn nach dem ewigen Gesetze die Zeit zum Genusse herangekommen ist. Die Reife tritt ein

nach einer feststehenden Ordnung, doch ist diese Ordnung nicht so zu verstehen, als wenn das Verzehren der Früchte in demselben zeitlichen Nacheinander statthaben müßte, in welchem die Taten begangen wurden.

„Obgleich ein Verzehren (der Früchte der Taten) nicht möglich ist ohne Ordnung, so ist es doch nicht gebunden an die zeitliche Reihenfolge, sondern tritt ein gemäß dem Gewicht der Taten." Prak. II, 11.

An sich ist es möglich, daß die Taten noch in derselben Geburt ihre Früchte zeitigen. Andere Taten reifen nach dem Tode und werden im Himmel bezw. Hölle verzehrt. Noch andere werden während der nächsten Geburt verzehrt. Alle diese Taten, die die Reife erlangen und verzehrt werden, heißen Prārabdhakarma, d. h. das, was erlangt ist, was abgegessen ist.

Die Instanz, die bewirkt, daß die Seelen die reifen Früchte verzehren, ist Çiva. Er ist der Hüter und Vollstrecker des Karma-Gesetzes, beobachtet das Tun der Seelen und führt Buch über die Taten.

„Wenn die Seele, um das große Feuer (des Hungers), das wegen des Verlangens nach Nahrung auch nicht eine kleine Zeit lang erlischt, sondern lichterloh brennt, zu stillen, die ihren Kräften entsprechende Arbeit verrichtet, ist der Höchste zugegen. In dieser Zeit führt er Buch über das Karma, das die Seele jetzt ohne Hindernis begeht (Āgāmya) und über das alte Karma (Saṃcita und Prārabdha). Gepriesen sei dieses Werk des Höchsten! Kroḍai 8. „Wenn der Tuer der Taten nicht durch den Höchsten, der die Seelen jene Taten unentrinnbar verzehren läßt, wie der Magnet das Eisen an sich zieht, in den Körper, der der Ort zum Verrichten von Karma ist, eintritt und die Früchte seiner Taten verzehrt, wer wird sonst die Taten wissend die Seele mit dem Körper verbinden?" „Die die Taten verrichtende Seele vereinigt sich mit dem Körper, der der Ort für die Verrichtung der Taten ist, und verzehrt die Früchte ihrer Taten durch den Höchsten, der die Seele die Früchte ihrer Taten unentrinnbar verzehren macht, wie der Magnet das Stück Eisen an sich zieht, wenn jemand es in seine Nähe bringt. Wenn die Seele die Früchte nicht so verzehrt, wer wird sonst um die Taten wissen und bewirken, daß sie verzehrt werden, da doch die Seele in der Zeit der Gebundenheit ohne Wissen und ohne freien Willen, gefesselt von dem Mala daliegt? Da die Seelen kein eigenes Wissen haben, und da das Karma Materie ist, und da sich oben ergeben hat, daß die Māyā Gott zum Stützpunkt hat, kann nur Gott um die Taten wissen und bewirken, daß sie verzehrt werden." Bodha II, 2. 2. Beispiel.

Der Einwurf, daß die Auswirkung des Karma-Gesetzes statthaben kann ohne das Eingreifen des Höchsten, wird folgendermaßen zurückgewiesen:

„Die Taten selbst bringen die Früchte hervor. Gott ist nicht nötig. Wenn du so sagst, so wisse: Die Taten, die wir begehen, gehen hier ganz und gar unter. Wie können sie Früchte bringen? Wie der auf das Feld gestreute Dünger und wie die genossenen Medizinen, nachdem sie untergegangen sind, Frucht schaffen, so bringen auch die Taten untergehend Früchte hervor.“ „Wenn du so sagst, so wisse: Wenn die genossene Speise und die Arekanuß in dem Bauche des Essers abgestorben sind, was für einen Nutzen bringen sie dem Körper außer Dreck?“ „Die angeführten Beispiele sind keine Beispiele für die Taten. Die Gegenstände sterben und geben Frucht an dem Orte, an dem sie sich befinden. Die Taten gehen in diesem Leben unter und geben Frucht in jenem Leben. Alles in einem heißen Topf befindliche Wasser verschwindet hier. Sage mir doch, wo es Frucht bringt.“ (Der Nachdruck liegt darauf, daß das verdunstete Wasser in der Gestalt von Regen an einem anderen Orte zurückkommt, aber nicht durch sich selbst, sondern unter der Mitwirkung verschiedener Ursachen). „Wenn du sagst, alle Taten sind im Manas der Tuer und kommen später so in den Körper hinein und verursachen die Früchte, so bedenke: Der Himmel, die Hölle und die Erde sind auch wohl in dem Manas vorhanden und kommen vom Manas? Was du sagst, ist wirklich gut! Das ist lauter Hirngespinst.“ „Wir sehen, daß die geschenkten Geschenke, die Empfänger der Geschenke, die Geber der Geschenke und die Tat des Schenkens selbst untergehen. Daher ist einer nötig, der den Lohn gibt. Die fehlerlose Betätigung ist eine Tat des Höchsten. Wenn wir etwas tun, als ob wir es selbst tun, so wägt er die Taten ihrer Qualität nach ab und läßt die Früchte essen, damit die Pein der Taten (die Wiedergeburt) aufhört.“ Siddhiār II, 17—21.

Der Grund, aus dem Çiva die Vollstreckung des Karma-Gesetzes übernimmt, erhellt aus folgenden Sprüchen:

„Du fragst, warum schätzt der Höchste die guten und bösen Taten ab? Der überall gegenwärtige Höchste tut es aus Liebe zu den Seelen. Denen, die gute Werke verrichten, erweist er Gnade, denen die böse Werke verrichten, zeigt er seinen Zorn.“ „Gott zeigt auch seinen Zorn aus Liebe. Er straft die bösen Taten, beseitigt sie (durch die Strafen), flößt Furcht ein und sagt, daß man nach jenem Gesetze gute Werke tun soll. In jeder Beziehung ist das Tun des Höchsten Gnade.“ „Vater und Mutter fahren ihre Kinder, die ihnen nicht gehorchen, hart an, schlagen sie mit einem Stocke und legen ihnen sogar Fessel an. Wenn wir genauer zuschauen, sehen wir, daß sie das aus Liebe tun. Von dieser Art ist der Zorn des Höchsten.“ Siddhiār II, 14. 15. 16.

Um die Seelen vor bitteren Früchten zu bewahren, hat er die Veden geoffenbart und zeigt ihnen dadurch, welche Taten vor allem böse Früchte zeitigen und daher vor allem zu vermeiden sind. Begehen die Seelen doch die Taten, vor denen er sie gewarnt hat, so macht er den Schaden durch Auferlegung der Strafen wieder gut, um das Schlimmste, völlige Unterjochung unter Āṇavamala, zu verhüten.

„Wenn man sich verhält gemäß den Vorschriften der Ärzte, kommen keine Krankheiten. Wenn man die Vorschriften übertritt, quälen einen Krankheiten. Obgleich man die Vorschriften übertritt, so heilt der Arzt doch die Krankheiten, indem er Medizin macht. Auch wenn, ohne daß man fehlgeht, Krankheiten entstehen, wird er auch die heilen. So wird Çiva, von dem die Schriften erzählen, das Karma beseitigen, indem er die Früchte desselben essen läßt.“ „In der Welt heilt der Arzt einige Krankheiten, indem er voll Liebe entschlossen zuschneidet und ritzt. Einige Krankheiten heilt er, indem er Zucker und Milch mischt und gibt. Der Höchste beseitigt die Taten, indem er die Seelen Freud und Leid verzehren läßt.“ Siddhiār II, 34 und 35.

Da die Taten der Seele gar mannigfaltig sind, und da jede Tat eine ihr entsprechende Frucht hervorbringt, so wird die einzelne Seele gar mannigfaltige Früchte zu verzehren haben. Um dieser Mannigfaltigkeit gerecht zu werden, unterwirft Çiva die Seele dem Prozeß der Seelenwanderung und schafft innerhalb derselben die der Mannigfaltigkeit der Früchte entsprechenden verschiedenartigsten Situationen für die Seelen.

„Die Seelen werden wegen der guten und bösen Taten zum Zwecke des Genusses von Freud und Leid geboren und sterben, gehen (zum Himmel oder zur Hölle) und kehren zurück. Der Höchste gibt wie ein Arzt und wie ein König den Lohn für die Taten, die die Seelen hervorgebracht haben. Die Körper und die Früchte der Taten kommen in der nächsten Geburt nicht von selbst.“ Siddhiār II, 4.

(Näheres über die Seelenwanderung siehe V, 3.)

Die mannigfaltigen Folgen der Taten, die die Seelen zu erleiden haben, werden ihnen im Verlauf der Seelenwanderung auf eine dreifache Weise auferlegt, und man spricht dementsprechend von einem dreifachen Prārabdha.

„Die Auswirkung des Karma an den Seelen geschieht durch intelligenzlose und durch intelligente Wesen, die auch in die drei Gruppen: Götter, leblose Wesen, Lebewesen eingeteilt werden.“ Prak. II, 11. „Das Karma wird, wenn es zum Austrag kommt, Ādhidaivika, Ādhyātmika, Ādhibhautika und erhält den Namen Prārabdha. Ādhibhautika ist das, was durch die Materie kommt, Ādhyātmika das, was durch mit der Materie verbundene Seelen kommt, und Ādhidaivika ist das, was durch Gott kommt.“ Bodha II, 2 Kommentar.

Zu Ādhibhautika gehören Glücksfälle und Unglücksfälle, die Leiden durch Kälte, Hitze, Regen, Sturm, Gewitter u. a. Naturereignisse usw. Zu Ādhyātmika gehören Krankheiten, Besessenheit, Raubanfälle der Menschen und Tiere, vor allem die Strafen und Belohnungen, die die Könige auferlegen.

„Die Könige dieser Welt bestrafen die, die nicht gemäß ihren Befehlen handeln, durch ihre Befehle und legen sie ins Gefängnis. Denjenigen, die gemäß ihrem Willen handeln, geben sie Dörfer und

andere Schätze und auch Vollmachten. Alle Macht, die im Lande ist, ist die Macht des Königs." „Das, was der König tut, ist eine Tat der Aruḷ Çivas. Wenn die Menschen eine schwere Sünde begehen, legt der König eine schwere Strafe auf, bedroht sie und tilgt so die (Sünde). Wenn sie späterhin dem Gesetze gemäß handeln, sind sie gut und erlangen die Hölle nicht. Die Strafe des Königs ist von derselben Art wie die Hölle." Siddhiār II, 31 und 32.

Zu Ādhidaivika gehören niedrige Geburt, Alter und vor allem die Freuden und Leiden, die die Seelen in den Götterhimmeln und in den Höllen erleiden.

„Die Veden sind die Worte des Höchsten. Die Höllen sind die Gefängnisse, in die er die Seelen, die seine Worte übertreten, legt. Der Ort, an dem die Seelen, die den von ihm befohlenen Dienst verrichten, voll Glück leben, sind die Götterwelten. Den Seelen wird Freud und Leid durch den Willen des Höchsten zuteil." Siddhiār II, 30. „Wenn man nicht gemäß dem Veda, das er aus Gnaden geoffenbart hat, wandelt, sondern Sünde begeht, legt er die Qual der finsteren Hölle auf und beseitigt so die schweren Sünden. Durch die von Schätzen angefüllten Himmel und durch andere Genüsse vergilt er die guten Werke. Dies ist die Medizin, mit der er, der Arzt, das finstere Mala beseitigt." Siddhiār II, 33.

Ausführlicher finden wir die Höllenstrafen in Kroḍai 9 beschrieben:

„Diesen Liebesdienst tut er nicht nur für die Menschen, sondern für alle unzähligen Seelen. Zur festgesetzten Zeit trennt er die Seelen von dem Körper und versetzt sie wegen ihrer guten Werke in den Vishṇu-Himmel, in den Brahma-Himmel, macht sie zu Göttern und zu Indra und gewährt ihnen andere Stufen-Seligkeiten. Nachdem die Zeit, in der sie auf verschiedene Weise Gutes genossen haben, verstrichen ist, kommen die stets siegreichen grausamen Diener des Toten-Gottes in Eile, ergreifen sie und bringen sie vor ihren Herrn. Dieser fragt sie freundlich ohne Parteilichkeit: ‚O Sünder, hast du bis jetzt das Nicht-Geborenwerden nicht erreicht?', wendet sich dann an seine Diener und sagt voll Zorn: ‚Tut an ihnen gemäß ihren Taten.' Diese entfernen sich dann, legen sie in eine Ölpresse und quetschen sie, dann braten sie sie in einem Feuer, lassen sie einen heißen eisernen Pfosten umarmen, machen lange eiserne Stangen glühend und durchbohren damit die Ohren und schneiden die Zunge ab, machen sie ihr eigenes Fleisch essen, schlagen sie, lassen sie, damit sie nicht zurückkehren, tief in die Hölle untertauchen und verrichten so voll grausamer Quällust viele Tage lang ihren Dienst in der Hölle, die angefüllt ist mit Qualen, die man hier auf Erden weder ausdenken noch absehen kann. Wie Vater, Mutter, Verwandte voll Mitleid die Krankheit (eines Familienmitgliedes) erkennend, um ihre Pflicht zu tun, dem Arzte, der die Natur der Krankheit erkennt und eine Nadel im heißen Feuer glühend macht und den Kranken brennt, der schneidet, der am Auge operiert, große Geschenke geben und sich freuen, und wie der König[1], wünschend, daß die große Sünde, die sein Sohn begangen

[1]) Die Legende, auf die hier angespielt wird, befindet sich im Peria-Purāṇa. Der Sohn des Königs von Tiruvārūr, einer Stadt in dem fruchtbaren

hatte, indem er mit seinem Wagen ein Kalb überfuhr und tötete, hier auf Erden getilgt werde, seinen Sohn überfuhr, sieht der Höchste zu, wie die Diener des Gottes der Unterwelt, die grausamer sind als Giftschlangen, voll Zorns peinigen. Seine Gnade sei gepriesen!"

Die Taten, die so in den Höllen und in den Himmeln ihre Erledigung finden, sind die schweren Sünden bezw. die besonders guten Werke. Sind diese abgebüßt, dann kommt die Seele wieder zur Erde, um die noch übrigen Taten abzubüßen.

Da die Seele unsagbar viel Āgāmya begeht und daher unsagbar viel Prārabdha zu verzehren hat, ist es nicht verwunderlich, wenn der Siddhānta ferner annimmt, daß die Seele das Prārabdha nicht restlos zu verzehren vermag, daß jede Geburt, auch wenn ihr ein Aufenthalt in einem der vielen Himmel oder Höllen folgt, einen nicht geringen Rest von nicht verzehrtem Prārabdha zurückläßt. Dieser Rest, Saṃcita, das heißt das was angesammelt ist, genannt, wird von Çiva aufgespeichert, wie der Landwirt das unverzehrte Korn aufspeichert, damit es eventuell später verzehrt werden kann. Da jede neue Geburt etwas zu diesem Reste hinzufügt, wächst er schließlich zu einem großen Berge heran, den zu verzehren schier unmöglich ist.

Zahlenmäßig können wir uns die Sache etwa folgendermaßen vorstellen. Eine Seele begeht in einer Geburt 1000 gute und 1500 böse Taten. Innerhalb derselben Geburt werden etwa 50 gute und 50 böse Taten reif, d. h. zum Prārabdha, und von der Seele verzehrt. Weil die bösen Taten überwiegen, kommt die Seele in eine Hölle und büßt dort etwa 800 böse Taten. Dann wird sie wieder als Mensch geboren und büßt von den noch bestehenden 950 guten Taten etwa 600 und von den noch übrigen 650 bösen Taten etwa 500 ab. Ungebüßt bleiben also 350 gute Taten und 150 böse Taten. 1000+1500 stellen Āgāmya dar; 50+50+800+600+500, deren Früchte bis zum Ende der nächsten Geburt verzehrt werden, Prārabdha und 350+150, deren Früchte unverzehrt bleiben, Saṃcita. Verrichtet eine Seele in einer Geburt mehr gute Taten als böse Taten, so gelangt sie nach dem Tode in einen Himmel und verzehrt so mehr gute Früchte und läßt mehr böse Taten als Saṃcita zurück. Was vorteilhafter für die Seele ist, ist schwer zu entscheiden, da das Verhältnis der guten und bösen Taten im Saṃcita mitbestimmend ist für das weitere Schicksal

---

Tanjore-Distrikt, überfuhr einst ein Kalb und tötete es. Die Kuh-Mutter wandte sich klagend an den König, indem sie die Gerichtsglocke vor dem Tore des Königspalastes läutete. Sobald der König den Sachverhalt erfahren hatte, verfügte er, daß sein Sohn in derselben Weise von einem Wagen überfahren werden solle, wie er das Kalb überfahren habe.

der Seele. Werden also mehr böse Taten abgebüßt, so sind die Aussichten für die Zukunft bessere.

Diese Anschauung des Siddhānta von dem Karma weicht etwas von der Anschauung des Vedānta ab. Nach dem Vedānta werden die guten und bösen Taten, Āgāmya, teils in derselben Geburt, teils während des jedem Erdenleben folgenden Aufenthalts auf dem Monde von der Seele verzehrt (Prārabdha). Das was unverzehrt bleibt, Saṃcita, das mit der dicken Flüssigkeit, die bei der Entleerung einer Flasche in ihr zurückbleibt, verglichen wird, veranlaßt die neue Geburt, um während derselben ebenfalls noch verzehrt zu werden. Der Vedānta kennt also keine Anhäufung des Saṃcita durch die ganze Seelenwanderung hindurch, sondern läßt alle Früchte aller Taten während derselben Geburt, während des Zwischenzustandes und während der folgenden Geburt verzehrt werden, die während derselben Geburt und während des Zwischenzustandes verzehrt werdenden Taten Prārabdha und die während der folgenden Geburt verzehrt werdenden Taten Saṃcita nennend. Daß wir aber nach dem Siddhānta wirklich unter Saṃcita die Aufhäufung aller während der unzähligen Geburten gebliebenen Taten zu verstehen haben, werden wir bei der Betrachtung der Beseitigung des Karma bestätigt finden.

Es bleibt nun noch übrig, zu untersuchen, wie es immer wieder zu neuem Karma kommt. Unsere Quellenschriften sagen darüber folgendes aus:

„Wenn du fragst, was die Ursache für zukünftige Werke (d. h. neues Āgāmya) ist, so wisse, die Zuneigung und Abneigung, mit der man die Taten (d. h. ihre Früchte, Prārabdha) genießt. Dies alles ist eine Folge der alten Werke. Wenn du dies einwirfst, so wisse, daß die Weisen sagen, daß der Ich-Stolz reift und die Früchte dieses Stolzes dir heranwächst. Die Taten in dieser Welt sind zweifach, bewußte Taten und unbewußte Taten. Das eine Karma wird dadurch, daß, wenn es in Berührung mit der Seele kommt, Zuneigung und Abneigung entsteht, zu zwei (d. h. nicht nur zum Prārabdha, sondern auch zum neuen Āgāmya), und daraus entstehen ohne Fehl gute und böse Taten.“ Prak. II, 12. „Wenn wir die Folgen früherer Taten durch die Anstrengung dieses Lebens genießen, wie kann dann dieses Tun (durch das wir die Früchte früherer Taten genießen) wieder etwas verursachen? Wenn Freuden und Leiden die (Folgen) frühere(r)n Taten sind, so müssen sie, wenn wir sie hier verrichten(d genießen), die Ursache vom Zukünftigen sein. Ein Genießen ohne weitere Betätigung hat nicht statt. Diese Betätigung folgt nach (den Seelen).“ „Das, was wächst, dient in dieser Welt sowohl als Same für die Zukunft als auch als Nahrung. So dienen alle Freuden und Leiden, die die Werke, die wir tun, ihnen entsprechend als Früchte zeitigen, zugleich als Ursache gemäß der Ordnung.“ Siddhiār II, 11. 12. „Wenn etwas Bestehendes in Entstehung bringt, vereinigt sich die Seele mit dem Körper. Nach der Ordnung, in der die Seele die

früheren Taten verzehrt, entstehen neue Taten. Wie das Feld, das den durch die Arbeit des Landmanns bewirkten Ertrag gibt, so ist der Gnädige der Tuer. Das Karma bringt die Seele nicht in Verbindung mit dem Körper." „Weil sich oben ergeben hat, daß Nichtbestehendes nicht entsteht, bringt das Saṃcita-Karma, das aus den wirklich existierenden guten und bösen Taten besteht, als seinen Ertrag Freud und Leid hervor und den Körper als den Ort zum Genuß desselben. Wenn es hervorbringt, muß die Seele, die Cit ist, da die Materie jene Freuden und Leiden nicht verzehren kann, in den Körper eintreten und sie verzehren. Wenn du fragst: Wie entsteht neues Karma, wenn die früheren Taten verzehrt sind? so wisse: gemäß der Ordnung, in der die früheren Taten die Ursache für das Genießen waren, entstehen wieder neue Taten. Wenn du fragst: Wozu der Höchste? Es genügt doch zu sagen, daß neues Karma als Ertrag kommt?, so wisse: Wie das Feld für die von dem Landmann geleistete Arbeit passenden Ertrag gewährt, aber nicht die Arbeit selbst Ertrag hervorbringt, so bringt der freigebige Höchste jene Taten, die von Ewigkeit her als Speise und als Same entstehen, in Verbindung mit den Seelen. Die Taten gesellen sich nicht von selbst den Seelen als Ertrag zu. Abneigung und Zuneigung sind die Hilfsursachen für den Genuß der früheren Taten." Bodha II, 2. 1. Beispiel nebst Kommentar.

Aus diesen Zitaten geht zur Genüge deutlich hervor, wie sich der Siddhānta das Entstehen neuen Āgāmyakarmas denkt und in Konsequenz davon ein Aufhören des Karma, trotzdem ein ununterbrochenes Verzehren des Karma statthat, unter normalen Umständen, d. h. ohne ein besonderes Eingreifen Çivas, für ausgeschlossen hält. Die noch nicht verzehrten Taten der Vergangenheit drängen nach dem Gesetze, daß Vorhandenes nicht untergeht, in Erscheinung zu treten und verursachen das Entstehen eines Körpers, in den dann die jene Taten verschuldete Seele eintritt und die Früchte jener Taten, soweit es möglich ist, verzehrt. Das Verzehren dieser Früchte geschieht nun dank der durch das Vorhandensein des Āṇavamala bedingten Gegenwart der Tirodhāna-Çakti in Verbindung mit einer Betätigung, einer Anstrengung, indem z. B. die auf Grund früherer Taten verdienten Freuden durch Fleiß (oder auch durch Betrug) eingeheimst werden, und in Verbindung mit einem Lust- oder Unlustgefühl, indem man die Früchte der früheren Taten entweder als angenehm oder unangenehm empfindet. Sowohl die Betätigung als auch das Lust- oder Unlust-Gefühl bei dem Genießen des Prārabdhakarma stellen wieder neue Taten dar, die ebenso wie die früheren Taten zur Reife und zum Verzehrtwerden drängen, sich also wieder auswachsen zum Prārabdha- bezw. Saṃcitakarma. Da das Prārabdhakarma also neues Āgāmyakarma gebiert, und da wegen des aufgespeicherten Saṃcitakarma ein restloses Verzehren des früheren Karma nicht zu erwarten ist, ist es begreiflich, daß die Lehre von dem

Karmamala praktisch endigt in der Lehre von der nie sich endenwollenden Seelenwanderung. Bevor wir aber den Prozeß der Seelenwanderung näher beschreiben, ist es notwendig, die instrumentale Voraussetzung derselben, d. h. die Welt mit ihren Körpern, und das Subjekt der Wanderung, die Seele, ihrem Wesen nach näher kennen zu lernen.

Zuvor aber noch einige Worte darüber, wie sich die Lehre vom Karma mit der Behauptung der Absolutheit Gottes verträgt. Daß das Karma sich unter der Leitung Çivas auswirkt, und daß ohne Çiva eine Betätigung des Karma nicht möglich ist, wird offenbar im Interesse der Absolutheit Çivas behauptet. Daß aber durch diese Behauptung der Abhängigkeit des Karma von Çiva dessen Absolutheit wirklich gewahrt wird, leuchtet so ohne weiteres nicht ein. Das Gesetz, nach dem die Seelen die Strafen und Belohnungen für ihre Taten zugemessen erhalten, ist ein ewig feststehendes. Dieses Gesetz ist nicht der Wille Gottes, sondern eine neben Gott von Ewigkeit her existierende, von Gott wesentlich verschiedene selbständige Größe. Aus sich selbst heraus kann diese Größe sich zwar nicht betätigen, denn sie ist Materie. Sie tritt in Tätigkeit, indem Çiva sie in seinen Dienst nehmend in Tätigkeit setzt, wie man annehmen kann, auf Grund eines freien Willensentschlusses. Bestimmend auf die Qualität der durch ihn ermöglichten Arbeit des Karma einwirken kann Çiva aber nicht. Ebenso wie er an die dem Āṇavamala innewohnende Zielstrebigkeit gebunden ist, ist er auch an die nicht von ihm gesetzte, sondern von Ewigkeit her demselben innewohnende Zielstrebigkeit des Karma gebunden. Das „Daß“ des Wirkens des Karma steht in seiner Hand, aber nicht das Wie. Er muß dem von ihm in Bewegung gesetzten Karma seinen Lauf lassen, bis es die zu leistende Arbeit geleistet hat. Auch in bezug auf das Wie seiner schöpferischen Tätigkeit ist er durch das Karma gebunden. Er muß, will er die Welt erschaffen, sie so erschaffen, wie das ewige Karma es erfordert, weswegen der Kommentator zu Çivajñānabōdha II. Sūtra ganz folgerichtig das Karma die causa instrumentalis der causa instrumentalis nennt, sofern es nämlich die Qualität alles Erschaffenen bestimmt. Das Karma läßt den Çiva also nicht als einen absoluten Monarchen erscheinen, sondern als einen durch Gesetze, die nicht von ihm herstammen, sondern die er vorfindet, gebundenen konstitutionellen Fürsten.

### 3. Das Māyāmala.

Wir haben gesehen, wie sich aus der Fesselung der Seele durch Āṇavamala die durch Karmamala ergibt, und wie diese den

Eintritt der Seele in die Welt und in die Körper bedingt. Diese Welt mit ihren Körpern stellt nun die dritte Fessel der Seele dar. Der terminus technicus für diese ist Māyāmala. Im engeren Sinne haben wir unter Māyā das zu verstehen, was der Welt mit ihren Körpern als Ursache zugrunde liegt, in weiterem Sinne aber auch das, was aus dieser Ursache sich entwickelt.

Weil der Unterschied der Çaiva-Siddhānta-Schule von den anderen Schulen Indiens in der Māyālehre besonders deutlich zum Ausdruck kommt, wollen wir uns hier nicht auf die Wiedergabe der Çaiva-Siddhāntischen Lehre beschränken, sondern versuchen, diese Lehre auch philosophie-geschichtlich zu begreifen, zumal ohne eine philosophie-geschichtliche Betrachtung, die sich in dem Rahmen dieses Buches natürlich auf das Notwendigste beschränken muß, dem Leser Zweifel kommen dürften, ob die Darstellung der Siddhānta-Lehre in diesem Punkte richtig und nicht auf mangelndes Verständnis zurückzuführen ist, weil man mit dem Begriff Māyā ganz andere Gedankengänge zu verbinden gewohnt ist, als hier vorgeführt werden müssen.

Wir beschreiben zunächst die Māyālehre, wie wir sie in unseren Quellenschriften finden, und wollen dann versuchen, das Ergebnis philosophie-geschichtlich, natürlich innerhalb der Grenzen der indischen Philosophie, zu begreifen. Der umgekehrte Weg wird bewußt nicht eingeschlagen, um der Gefahr zu entgehen, beeinflußt durch die Aussagen anderer Schulen irregeführt zu werden. Die Kenntnis der Geschichte der indischen Philosophie ist trotz der vielen Forschungen europäischer und besonders deutscher Gelehrter doch noch nicht lückenlos und infolgedessen ein In-die-Irre-gehen nicht ausgeschlossen, wollten wir die Aussagen unserer Quellengeschichten nur auf Grund der Ergebnisse einer philosophie-geschichtlichen Untersuchung auslegen und verstehen und uns dadurch abhalten lassen, sie so zu verstehen, wie sie lauten. Die Gefahr, irregeführt zu werden, liegt um so näher, weil gerade die Schriften, auf denen zu fußen der Çaiva-Siddhānta den Anspruch erhebt, die Çaivāgama und die, wie von den modernen Vertretern des Çaiva-Siddhānta behauptet wird, ihm nahe stehenden Schulen wie Sri Nīlakaṇṭha's Vedānta noch so gut wie unbekannt sind und bei einer geschichtlichen Untersuchung nicht mit ins Gewicht fallen würden, und weil man der dem Çaiva-Siddhānta gegnerischen Schule des Sri Çaṃkara'schen Vedānta innerhalb der Geschichte der indischen Philosophie meines Erachtens eine zu große Bedeutung zuschreibt.

### a) Māyā als causa materialis der Welt.

Wir haben schon im I. Teile gesehen, daß der Çaiva-Siddhānta Māyā für eine Realität, d. h. für ein wirklich existierendes Etwas,

hält. Dieses existierende Etwas ist, wie wir Siddhiār II, 53 lesen:

„ewig, gestaltlos, unveränderlich, ist der Same für die Welt, ist intelligenzlos, alles durchdringend, ist eine Kraft für den Malalosen (Çiva), versieht die Seelen mit Bhuvana (Welt), Bhoga (Genüsse, Genußobjekte) Tanu (Körper), Karaṇa (Organe), ist ein Mala. Māyā verursacht auch Verwirrung."

Diese Definition zeigt uns, daß wir unter Māyā eine ewig und ihrem Wesen nach unveränderlich existierende, an keinerlei örtliche Grenzen gebundene gestaltlose Energie, die nicht intelligent, also auch nicht selbsttätig ist, aber doch, wenn einmal von Gott in Tätigkeit gesetzt (Kraft für den Malalosen), Wirkungen hervorbringen kann (Same für die Welt), zu verstehen haben. Ferner geht aus dieser Definition hervor, daß Māyā eine die Seele beherrschende (Mala), aber seinerseits auch beherrschte Energie ist (Kraft für den Malalosen), und daß das Gebundensein durch Māyā ein Nachteil für die Seele ist (Mala, verursacht Verwirrung), aber auch wieder ein Vorteil (versieht die Seelen mit Bhuvana, Bhoga usw.). Der Hinweis darauf, daß sie nichtintelligent und ein Mala ist, verbietet uns, sie etwa wie die Çakti Çivas in Gott zu verlegen und sie als eine Energie Gottes, aus der die Welt entsteht, anzusehen, zwingt uns vielmehr, sie als eine von Gott wesentlich verschiedene Substanz zu fassen. Die wesentliche Verschiedenheit schließt aber nicht ein „Füreinander" aus. Wie aus dem Ausdruck „eine Kraft für den Malalosen" hervorgeht, tritt Gott in irgend ein Verhältnis zu der Māyā und benutzt sie. Andererseit steht auch sie in einem Verhältnis zu Çiva; sie steht nicht nur dem Höchsten zur Benutzung zu Gebote, sondern bedarf auch, wie wir aus Bodha I. Sūtra 2 2. Beispiel lernen, Gottes zu ihrer Existenz und ferner zu ihrer Betätigung, wie wir aus den unten folgenden Zitaten sehen werden, weswegen Gott der Pati, d. h. Herr auch der Māyā, genannt wird.

Wozu wird nun die ewige, gestaltlose und intelligenzlose, an sich bewegungslose, aber in Bewegung zu setzende Energie, die den Namen Māyā trägt, von Gott benutzt? Eine Antwort hierauf erhalten wir in Bodha I, 2, das wir hier, soweit es das Verständnis erfordert, mit dem Kommentar in extenso übersetzen wollen.

1. Behauptung: „Die Welt ist eine Realität." Begründung: „Nichtbestehendes entsteht nicht". 2. Behauptung: „Die Welt hat einen agens." Begründung: „Das Bestehende betätigt sich nicht ohne einen agens." 3. Behauptung: „Ohne den Gott des Untergangs (Çiva), in den es involviert, gibt es kein Entstehen." Begründung: „Die Welt involviert in ihn (Çiva)." 1. Beispiel: „Das Untergegangene entsteht aus dem, in das es untergeht. Dies geschieht wegen des Mala. Alles hat das Bestreben, so zu entstehen, wie es unter-

gegangen ist. Wenn du sagst, daß die Involution statthat in den Gott der Erhaltung (Vishṇu), dann geht die Welt nicht unter. Der Gott der Erhaltung (Vishṇu) und der Gott der Schöpfung (Brahma) gehen auch unter in ihre Ursache." Zu der zweiten Hälfte des Beispieles bemerkt der Kommentar: „Dies ist gerichtet gegen die Pāñcarātra (Vishṇuiten), die da behaupten: Wenn ihr Vertreter des Realismus lehrt, daß alle Dinge in ihre causa materialis involvieren, ist es doch angemessen zu sagen, daß die Welt in Vishṇu involviert, da die Mūlaprakṛiti, die die causa materialis der Welt ist, die Gestalt des Vishṇu ist, und unangemessen zu sagen, daß sie in den Gott des Unterganges (Çiva) involviert, der als die von der causa materialis verschiedene causa efficiens angesehen wird." — „Wenn du sagst, daß die Involution der Welt statthat in den Gott der Erhaltung, der die Personifikation jenes (von dir genannten) Urstoffes ist, dann geht, weil die über der Mūlaprakṛiti stehenden höheren Welten nicht von ihm umfaßt werden, nur die niedrige kleine Welt unter, aber nicht alle Produkte der Māyā. Wenn du fragst, worin denn die ganze Summe der Produkte der Māyā untergeht, so wisse, daß sie in den Gott des Unterganges, der die Ursache für das Entstehen der Götter der Erhaltung und Schöpfung ist, zusammen mit jenen Göttern untergeht." — „Wenn die Schule der Realisten (d. i. der Siddhānta) sagt, daß die Welt involviert, so muß etwas dasein, worin die Essenz der Dinge während des Zustandes der Involution ganz in feiner Gestalt sich befindet. Da man dieses die causa materialis nennt, ergibt sich hier das Dasein der Māyā, die die causa materialis für die Welt ist." — „Obgleich der Höchste, der die causa efficiens ist, nicht die causa materialis für die Welt ist, ist es doch angemessen, zu sagen, daß die Welt in ihn untergeht und aus ihm entsteht, weil er der Stützpunkt für Māyā ist, die die causa materialis ist. Dies ergibt sich aus dem folgenden Beispiel."

II. Beispiel: „Wenn der Same sich im feuchten Erdreich befindet, wächst der Keim. Weil sie so in Verbindung mit der Çakti dessen steht, der ihr Stützpunkt ist, erlangt sie die Kraft (zum Entstehen) gemäß den Taten der einzelnen Seelen. Wie der Wurm, der zum Käfer zu werden wünscht, gibt er die gewünschte Gestalt." Den ersten Teil dieses Beispieles erklärt der Kommentar wie folgt: „Die Māyā, deren Vorhandensein durch das Wort „involvieren" im vorigen Beispiel sich ergeben hat, hat die Kraft, wenn die Çakti sie in Bewegung setzt, gemäß den Taten der Seelen die einzelnen Dinge hervorzubringen, ohne in der Ordnung fehlzugehen, wie der Sproß aus dem Samen entsteht, wenn er in das dem Samen als Stützpunkt dienendes feuchtes Erdreich gesät wird, da die Māyā und die Welt sich zueinander verhalten wie Same und Sproß. Ohne die Çakti erlangt Māyā nicht die Kraft. Es ist, wie der Same nicht das Vermögen hat, einen Sproß hervorzubringen, ohne daß er in das feuchte Erdreich gesenkt wird. Daher ergibt sich, daß die Welt, die, in Māyā untergehend, entsteht, durch die Çakti des Höchsten, der der Stützpunkt der Welt ist, untergeht und entsteht."

Aus diesen Zitaten geht zur Genüge hervor, daß Meykaṇḍadeva Māyā als die causa materialis der bestehenden Welt mit allem, was

an stofflichen Substanzen vorhanden ist, d. h. als die feine Urmaterie, als den letzten Urstoff, aus dem durch die Çakti Çivas alles Stoffliche evolviert, ansieht. Auch die anderen Quellenschriften erblicken in Māyā die causa materialis für die Welt.

„Wenn du fragst, wozu Māyā, so wisse, als causa materialis für die Welt. Wenn du sagst: Außer Gott ist keine Ursache nötig, so wisse, daß Acit (Nicht-Intelligenz) nicht aus Cit (Intelligenz) entsteht. Wenn du weiter einwirfst: Wozu Gott, wenn es eine Māyā gibt, so wisse, daß Māyā Acit ist und nicht aus sich selbst Gestalt annehmen kann. Auch der Höchste bringt ohne Māyā nichts hervor. Wenn du meinst, daß er dadurch ein Machtloser wird, so wisse, daß sie ebenso wie er selbst ewig ist. Der Höchste breitet jene Acit aus und schafft so alles. Daß Māyā ihm die Macht (zum Schaffen) gibt, sagt kein Weiser." Prak. II, 5. „Du hast vergessen, daß die Welt sagt, daß das Hervorbringen, Bestehen und Vergehen Werke der Māyā sind. Ebenso hast du vergessen, daß gesagt wird, daß der Baum entsteht, wenn er mit allen seinen Teilen bereits als Atom im Samen gegenwärtig ist, daß er nicht entsteht, wenn das nicht der Fall ist. Erkenne hieraus, daß Māyā die Ursache ist." „Die Welt, die eine Realität ist, entsteht aus und geht unter in Māyā. Wenn du sagst, daß die Welt nicht in Māyā enthalten ist, so wisse, daß aus dem Kopfe eines Hasen ein Horn entstehen muß. Wenn du sagst, daß alle abgefallenen Blätter in die Bäume zurückkehren und zu ihrer Zeit wieder entstehen müßten, so wisse, daß die Ursache bleibt." (Die Blätter verfaulen, lösen sich in ihre chemischen Bestandteile auf und kehren so in die Bäume zurück und erscheinen wieder als Blätter.) „Da, wenn die genannte Ursache (Māyā) existiert, auch das Verursachte (die Welt) als existierend gedacht werden muß, kann man die Welt anfangslos nennen. Weil ein Gott das Entstehen bewirkt, kann man auch sagen, daß sie einen Anfang hat. Wenn du sagst, wozu die Māyā eines anderen bedarf, so höre, ich werde es dir der Wahrheit gemäß sagen." „Die Welt ist ein von einem Vernunftbegabten Gewirktes. Da die Seele (nur), wenn sie Körper und Organe erhält, weiß, und da die Māyā sie in Bewegung setzt, und da die Māyā kein Wissen hat, muß einer, der das alles bewirkte, vorhanden sein." „Wir sehen für alles Bewirkte drei Ursachen, causa materialis, causa instrumentalis, causa efficiens. In dieser Welt sind Lehm, Rad und der Töpfer causa materialis, causa instrumentalis, causa efficiens. Wenn man nachsinnt, muß man sagen, daß Māyā als Lehm, Çakti als Rad und Gott als Töpfer dastehen. Ein agens macht die ganze Welt." Siddhiār I, 14—18.

Wir können alles zusammenfassend etwa sagen: Māyā ist eine ewige, gestaltlose und intelligenzlose Energie, aus der durch die Çakti Çivas die ganze Materie in all ihren feinen und groben Schattierungen hervorgehen kann, oder noch kürzer: Māyā ist der letzte Urstoff, die letzte Urmaterie für die Welt.

### b) Die Produkte der Māyā.

Wir haben das Wort Māyā bis jetzt nur in seinem engeren Sinne betrachtet. Es wird aber auch noch in einem weiteren Sinne

gebraucht. Im weiteren Sinne muß unter Māyā auch die Gesamtheit des aus ihr als causa materialis Entstandenen verstanden werden. Diese Māyā im weiteren Sinne, die durch eine Tat Çivas aus der Māyā im engeren Sinne entsteht, wird gelegentlich unter dem Namen Māyēya (Produkt der Māyā) auch als eine selbständige Größe aufgezählt, wie wir bereits im I. Teile sahen. Sie zerfällt in Çuddha-Māyā (reine Māyā) und Açuddha-Māyā (unreine Māyā). Letztere wird wieder in Açuddha-Māyā und Mūlaprakṛiti zergliedert. In den mehr populär gehaltenen Schriften findet sich oft auch folgende Benennung: Çuddha-Māyā, Çuddhāçuddha-Māyā, der obigen Açuddha-Māyā entsprechend, und Açuddha-Māyā, der obigen Mūlaprakṛiti entsprechend. Obgleich diese Benennung die volkstümlichere ist und den Vorzug der Übersichtlichkeit hat, ist sie hier doch nicht übernommen, weil unsere Quellenschriften sie nicht anwenden.

Von den genannten 3 Māyā, Çuddha-Māyā, Açuddha-Māyā, Mūlaprakṛiti, haben wir Çuddha-Māyā mit der Māyā im engeren Sinne, die wir im vorigen Abschnitt betrachteten, zu identifizieren, nur müssen wir sie uns als bereits vom Çakti in Bewegung gesetzt vorstellen und die direkt aus ihr evolvierenden Produkte mit hinzunehmen. Welche diese Produkte sind, lernen wir aus Siddhiār I, 24:

„Vindu oder Çuddha-Māyā ist die causa materialis, die die Worte, Buchstaben, Welten, Mantra, Tattva, Körper, Genußobjekte, Organe hervorbringen, die die Vidyā (an anderer Stelle Mahāmantrar genannt), Vidyāīçar und Sadāçivar (die höchsten unter den Seelen) nötig haben“, und aus dem Kommentar zu Çivajñānabodha II, 2, 3. Beispiel: „Von diesen teilt sich Māyā in Çuddha-Māyā und Açuddha-Māyā. Aus Çuddha-Māyā evolvieren die 5 Kalā, die 4 Vāc, die 5 Çiva-Tattva, die 31 Tattva von Çuddha-Kāla bis Çuddha-Pṛithivī.“

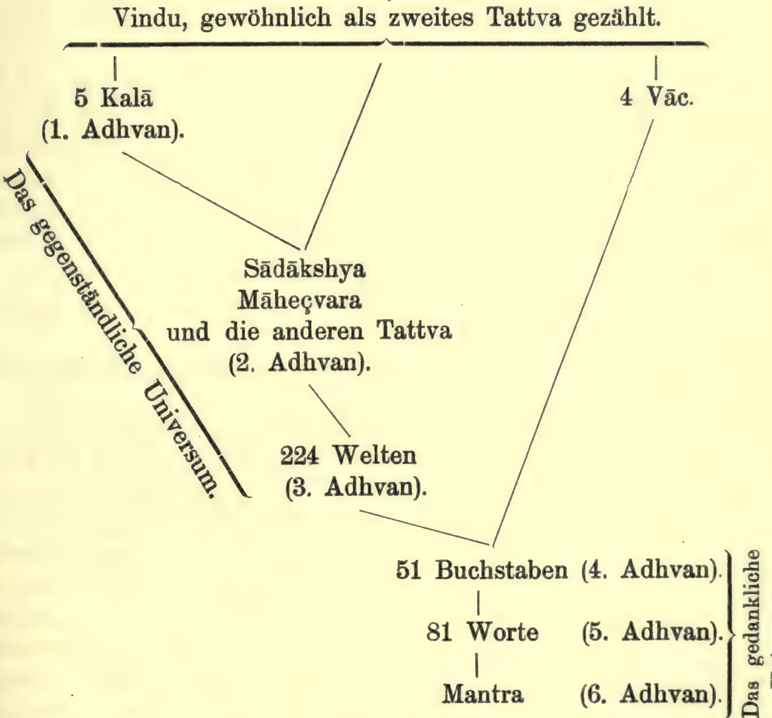
Alle Produkte der Māyā mit Einschluß der Produkte der Açuddha-Māyā und der Mūlaprakṛiti haben den gemeinsamen Namen Adhvan, d. h. Weg, Mittel. Man zählt deren gewöhnlich 6: 1. Die 5 Kalā; 2. die Tattva; 3. die Welten, deren Zahl auf 224 berechnet wird; 4. 51 Buchstaben; 5. 81 Worte; 6. Mantra. Diese 6 Adhvan teilen sich in 2 Gruppen von je drei. Die erste Gruppe bilden die sogenannten Artha Adhvan, d. h. gegenständliche Adhvan; es gehören zu ihr: 1. Die 5 Kalā, Kräfte der Evolution und Involution; 2. die 36 Tattva, der Stoff für alles der Materie angehörende Seiende, 3. die 224 Welten, die aus den Tattva sich ergebenden Produkte. Die zweite Gruppe umspannt die sogenannten Çabda-Adhvan, d. h. lautliche Adhvan; es gehören zu ihr: 1. Die 51 Buchstaben, oder richtiger Laute, die feinen Grundstoffe für Gedanken; 2. Die 81 Worte, die aus den Lauten entstehen und den zweiten Grundstoff für Ge-

danken bilden; 3. die Mantra, Sätze, durch die Gedanken erst ihre Vollendung erreichen.

Die Bezeichnung Adhvan, Weg, Mittel, soll jedenfalls anzeigen, daß sämtliche Produkte der Māyā Mittel zur Erlösung der Seele aus der Fesselung des Āṇavamala sind.

Alle Adhvan werden näher als aus Vindu evolvierend gedacht. Die in dem ersteren Zitat genannten Körper, Genußobjekte und Organe haben wir unter Tattva zu gruppieren. Die 4 Vāc, die wir in dem zweiten Zitat finden, werden gewöhnlich nicht als ein besonderer Adhvan gezählt, weil sie als die gemeinsame Quelle für die Buchstaben, Worte und Mantra angesehen werden.

Folgende Tafel gibt ein deutliches Bild über sämtliche Produkte der Māyā und über ihre Gruppierung:




Die drei Çabda-Adhvan stellen gewissermaßen die aus dem gegenständlichen Universum hervorgehenden Ideen dar. Diese Ideen

dürfen aber nicht im Sinne der Ideen Platos verstanden werden. Was etwa mit diesen verglichen werden kann, sind die aus Çiva evolvierenden Çakti, die als causa instrumentalis für alles Geschehen gedacht werden und von denen alles Geschehen im letzten Grunde nur Abbilder sind, die also dem Entstehen des Universums vorausgehen. Unter dem Çabda-Adhvan haben wir aber nicht etwas dem gegenständlichen Universum Übergeordnetes und Vorausgehendes zu verstehen, sondern etwas aus ihm sich Ergebendes, etwas aus ihn Hervorgehendes. Sie sind, obgleich gestaltlos, doch im Vergleich zu Çiva und zur Seele, die beide Geist, Intelligenz sind, stofflich, nichtintelligent, weswegen wir sie nicht als geistiges, sondern als gedankliches Universum zusammengefaßt haben. Der Sanskrit terminus ist Çabdaprapañca, d. i. Schall, Ton-Universum. Sie stellen in der Kosmologie jedenfalls das von dem gegenständlichen Universum sich Absondernde und von der Seele als erkennendem Subjekt Wahrnehmbare dar, sind gewissermaßen das Universum in Gedanken aufgelöst. Ohne sie würde das Universum kein Erkenntnisobjekt für die Seele sein. Über ihre Bedeutung in der Psychologie werden wir später zu sprechen haben.

Es sei zu diesen Ausführungen über die Adhvan ausdrücklich bemerkt, daß die Angaben unserer Quellenschriften sehr lückenhaft sind. In den Kommentaren wird entweder für weitere Information auf die Āgama verwiesen, oder es werden einige kurze, sehr konfuse Andeutungen gemacht, die die Sache eher verdunkeln als klarstellen. Die obigen Angaben stellen nur einen Versuch dar, teils auf sicheren Angaben und teils auf Konstruktion gefußt. Etwaige spätere Erforschung der Āgama muß zeigen, ob die obige Darstellung ganz das Richtige getroffen hat.

Eingehender ist in unseren Quellenschriften nur von den Tattva die Rede. Die Zahl der feineren Tattva beträgt 36; dazu kommen dann noch 60 gröbere Tattva, von denen aber kaum die Rede ist. Die 36 Tattva zerlegen sich in drei Gruppen, je nachdem sie direkt aus Çuddha-Māyā oder Açuddha-Māyā oder Mūlaprakṛiti evolvieren. Die aus Çuddha-Māyā evolvierenden Tattva heißen Çuddha-Tattva oder auch Çiva-Tattva. Es sind die Tattva: Nāda, Vindu, Sādākshya, Māheçvara, Çuddhavidyā. Sie sind zwar nichtintelligent und gehören zur Materie, sind aber doch von so unendlicher Feinheit, daß sie kaum von der intelligenten Çakti Çivas zu unterscheiden sind und leicht mit ihr verwechselt werden. Sie sind so fein, daß sie, wie wir bereits bei der Lehre von der Gestalt Çivas sahen (siehe II, 7), für geeignet geachtet werden, der Çakti Çivas in ganz besonderer Weise als Körper zu dienen. Näheres über sie siehe III, 3. d.

Etwas gröber, aber doch noch undenkbar fein, sind die Produkte der Açuddha-Māyā.

„Açuddha-Māyā ist vierfach (ihren Produkten nach): Tanu (Körper) Karaṇa (Organe) Bhuvana (Welten) Bhoga (Genußobjekte), besitzt die Eigenschaft, daß eine von den anderen verschieden ist (d. h. daß sie in ihren Produkten mannigfaltig ist), ist ewig, ist eins (ihrem Wesen nach), ist immer gestaltlos, verursacht, solange Karma vorhanden ist, bei allen Seelen Nichtwissen, ist Acit, ist bewegungslos, ist in ihren ausgebreiteten Produkten gegenwärtig, verursacht, daß alles sich ausbreitet, ist in allem der Ordnung gemäß vorhanden und dient während der Zeit, wenn alles untergeht, allen Seelen als Wohnort, ist Mala und hat Bestand durch die Aruḷ Çivas.“ Prak. II, 4.

Dem Wesen nach unterscheidet sich die Açuddha-Māyā also so gut wie gar nicht von der Çuddha-Māyā, wohl aber den Produkten und deren Bestimmung nach. Während die Produkte der Çuddha-Māyā vor allem für Çiva da sind, um durch ihre Vermittlung hin für die Seelen tätig zu sein, also nur indirekt für die Seelen, sind die Produkte der Açuddha-Māyā direkt für die Seelen bestimmt. Sie stellen Kräfte dar, die die ewigen und allgegenwärtigen Seelen in die Schranken der Zeit, des Raumes und der Erfahrung hineinbringen, die also gewissermaßen für den Eintritt in die Welt vorbereiten, und die ihre Befreiung vom Aṇavamala anbahnen.

In der Tattva-Tafel zählt diese zweite Gruppe der Tattva-Produkte der Māyā 7 Nummern, Nr. 6 bis 12. Als Nr. 6 zählt Açuddha-Māyā selbst. Nr. 7—11 sind (7) Kalā, Zeit, das die Früchte des Karma zur Reife bringende und zuteilende Element, (8) Niyati, das die Seele unter das Gesetz des Karma stellende und in der Auswirkung desselben Ordnung und Harmonie bewirkende Element, (9) Kalā, das das Āṇavamala ein wenig beseitigende und ein wenig Licht, d. h. Wissen, verursachende Element, (10) Vidyā, das zwischen der Kraft des Erkennens der Seelen und ihren Erkenntnisorganen vermittelnde Element, (11) Rāga, das zwischen der Kraft des Wollens und den Objekten vermittelnde Element. Diese 5 Tattva von Kalā bis Rāga sind also die Vermittler zwischen den mit den Kräften des Erkennens, Wollens und Betätigens ausgerüsteten Seelen und den zur Betätigung dieser Kräfte dienenden Organen und Objekten. Nr. 12 stellt die mit 7—11 ausgerüstete Seele, Purusha genannt, dar. Purusha wird hier unter den Produkten der Māyā gezählt, obgleich er seinem Wesen nach nicht aus Māyā stammt, weil die Daseinsweise der Seele als Purusha durch Māyā ermöglicht wird. Durch die Verbindung mit Māyā wird die Seele zu einem Purusha, zu dem, als was sie uns erfahrungsgemäß entgegentritt. Wir sehen und erfahren die Seele nur als eine gewisse Schranken, Schranken

des Ortes, der Zeit, des Geschickes unterworfene und die Kräfte des Erkennens, Wollens und Betätigens handhabende Größe. Daß sie so dasteht, verdankt sie der Verbindung mit Māyā. Wegen ihrer Mittelstellung zwischen den feinen Tattva, die aus Çuddha-Māyā evolvieren, und den groben Tattva, die aus Mūlaprakṛiti evolvieren, werden die obigen 7 Tattva gewöhnlich Çuddhāçuddha-Tattva (d. h. reine und zugleich unreine Tattva) genannt.

Die groben oder Açuddha Tattva evolvieren aus Mūlaprakṛiti, dem Urstoff für die Welt, in der wir Sterblichen uns befinden. Diese Mūlaprakṛiti beschließt drei Guṇa in sich.

„Mūlaprakṛiti, die aus der Gesamtheit der Guṇa besteht, die hier die Wiedergeburten gemäß den Taten bewirken, sind die drei Guṇa. Die Weisen nennen Sattva, Rajas, Tamas. Der eine Guṇa hat auch die zwei anderen." Prak. II, 23.

In Mūlaprakṛiti sind diese drei Guṇa unentwickelt, wie der Duft einer Blume sich unentwickelt in der Knospe befindet. In Verbindung mit der Seele treten die Guṇa hervor und bedingen, je nachdem dieser oder jener Guṇa überwiegt, die Beschaffenheit, den Charakter der in den Körper eingetretenen Seele. Sattva Guṇa stellt das ethische gute Prinzip dar und bringt gute Eigenschaften wie Weisheit und Sanftmut in Gedanken, Worten und Werken hervor. Der zweite Guṇa, Rajas, Stolz, Anmaßung, stellt das weniger gute Prinzip weltlicher Klugheit und weltlichen Ehrgeizes dar und bringt Eigenschaften hervor, die zur Erlangung einer Machtstellung nützlich sind, wie Fleiß, Gelehrsamkeit, Tapferkeit, Freigebigkeit. Tamas ist das ethisch schlechte Prinzip und zeitigt Eigenschaften wie Fleischeslust, Zorn, Mord, Faulheit, Trunksucht, Lüge usw. Unentwickelt stellen diese drei Guṇa das 13. Tattva, Citta genannt, dar, das wahrnimmt, aber infolge davon, daß die Guṇa noch nicht entwickelt sind, nicht zu einem Resultat kommt. Dadurch, daß die Guṇa sich entwickeln, entsteht Buddhi (14), die ein Urteil fällt. Die Qualität des Urteils hängt davon ab, welcher Guṇa überwiegt. Aus Buddhi entsteht Ahaṃkāra (15), der da sagt: „Ich", „Mein", „Wer ist gleich mir?" Es ist dreifacher Art, entsprechend den drei Guṇa, Taijasa, Vaikārika und Bhūtādika. Aus Taijasa Ahaṃkāra evolvieren Manas (16) das zweifelnde Organ, und die Jñānendriya. Die genannten 4 Tattva: Citta, Buddhi, Ahaṃkāra und Manas bilden zusammen eine Gruppe und tragen den gemeinsamen Namen Antaḥkaraṇa, d. h. innere Organe. Die erwähnten Jñānendriya, die wahrnehmenden Organe, sind 5: Gehörsinn (17), Tastsinn (18), Sehsinn (19), Geschmacksinn (20), Geruchsinn (21). Aus Vaikārika Ahaṃkāra evolvieren die 5 Werkorgane, Karmendriya genannt, Mund (22), Fuß (23), Hand (24),

After (25), Geschlechtsglieder (26). Aus Bhūtādika Ahaṃkāra evolvieren die 5 feineren Elemente, Tanmātra genannt, Schall (27), Tastbarkeit (28), Gestalt (29), Geschmack (30), Geruch (31), und die ihnen entsprechenden 5 groben Elemente, Bhūta genannt, Äther (32), Luft (33), Feuer (34), Wasser (35), Erde (36). Unter den genannten 5 groben Elementen haben wir zunächst nicht die in der Außenwelt sich befindlichen sinnenfälligen groben Substanzen zu verstehen, sondern die in den substanziellen Gliedern wie Auge, Ohr usw., sich befindlichen Kräfte, vermittels welcher die Glieder die Außendinge auffangen, wie etwa eine Linse einen Gegenstand auffängt. Unter den feinen Elementen, Tanmātra, haben wir die Kräfte zu verstehen, die die durch die Bhūta aufgefangenen Außengegenstände bearbeiten und das ihnen Eigentümliche, wie Klang, Gefühl, Gestalt usw. in Ideen verwandeln, und die etwa mit einer photographischen Platte verglichen werden können. Unter den Jñānendriya haben wir dann weiter die verschiedenen Nerven zu verstehen, die die durch die Tanmātra empfangenen Ideen zunächst an Citta weitergeben. Nachdem Citta und die anderen Antaḥkaraṇa die Ideen bearbeitet haben, gelangen sie zur Seele. Näheres über die psychologische Bedeutung dieser Tattva siehe: V, 5.

Die 5 Tanmātra und 5 Bhūta haben aber nicht bloß psychologische Bedeutung, sondern auch kosmische, sind also nicht bloß als Erkenntnisorgane zu verstehen, sondern auch als Objekte. Als kosmische Prinzipien unterscheiden sich die Tanmātra und Bhūta wie folgt: Während die Tanmātra (nur dieses) ein jedes nur sein eigenes Charakteristikum haben und die Grundstoffe des Schalles, der Tastbarkeit, der Gestalt, des Geschmackes, des Geruches nur ganz im allgemeinen darstellen, aber noch nicht alle verschiedenen Arten vom Schall usw. aufweisen, besitzen die Bhūta jedes folgende sämtliche Eigenschaften aller vorangegangenen, so daß also der Äther nur gehört, die Erde aber gehört, getastet, gesehen, geschmeckt und gerochen werden kann, und enthalten alle verschiedenen Nuancen in sich.

Aus den genannten 5 Bhūta evolvieren dann die die Körper aller organischen Wesen von den Pflanzen aufwärts konstituierenden Elemente, die sogenannten 5 Bhūtakārya, die Produkte der Bhūta. Es sind 5 Gruppen von je 5, also im ganzen 25. Aus Erde entstehen: Haare, Knochen, Haut, Ader, Fleisch; aus Wasser: Urin, Blut, Samen, Gehirn, Mark; aus Feuer: Nahrung, Schlaf, Furcht, Geschlechtstrieb, Faulheit; aus Luft: Laufen, Gehen, Sitzen, Liegen, Stehen; aus Äther: Zorn, Geiz, Fleischeslust, Leidenschaft, Mißgunst. Weitere Elemente sind die 10 Lebensodeme, 10 Nerven, die den 5 Werkorganen entsprechenden 5 Geschäfte des Sprechens, Gehens, Gebens, Ausleerens,

Zeugens. Ferner werden noch zu den Tattva im weiteren Sinne, deren man im ganzen 96 zählt, die 4 Vac, die 3 Guṇa der Mūlaprakṛiti und die 3 verschiedenen Ahaṃkāra gerechnet.

c) Die aus den Tattva sich zusammensetzenden Körper.

Aus diesen Tattva setzen sich zunächst die Körper zusammen, in die die Seelen einzutreten haben. Der der Einzelseele zuteil werdende Körper zerlegt sich, näher betrachtet, in zwei Körper, in einen groben, Sthūlaçarīra, und in einen feinen, Sūkshmaçarīra genannt. Von diesen 2 Körpern besitzt der Sthūlaçarīra von den Tattva im engeren Sinne die 5 Jñānendriya, 5 Karmendriya und die 5 Bhūta. Er ist ununterbrochenem Entstehen und Vergehen unterworfen. Im Tode verfällt er und bei der Geburt entsteht er wieder, und zwar aus dem Sūkshmaçarīra, der von der Weltschöpfung an bis zum Weltuntergang die Seele ununterbrochen begleitet, beim Tode sich also nicht von der Seele trennt, sondern ihr Schicksal nach dem Tode teilt. Dieser Sūkshmaçarīra setzt sich zusammen aus 8 Tattva, aus Manas, Buddhi, Ahaṃkāra und den 5 Tanmātra, schließt aber noch drei weitere, noch feinere Körper in sich, den Guṇaçarīra, den Kañcukaçarīra und den Kāraṇaçarīra. Im Çivajñānasiddhiār werden diese 5 Körper mit den den Kennern der Çaṃkaraschen Philosophie bekannten 5 Koça, Umhüllungen, Schalen, identifiziert, Kāraṇaçarīra mit Ānandamayakoça (wonnenartige Umhüllung), Kañcukaçarīra mit Vijñānamayakoça (erkenntnisartige Umhüllung), Guṇaçarīra mit Manomayakoça (verstandartige Umhüllung), Sūkshmaçarīra mit Prāṇamayakoça (odemartige Umhüllung) und Sthūlaçarīra mit Annamayakoça (nahrungssaftartige Umhüllung). Wie sich die Seele zu diesem fünffachen Körper, den wir uns bildlich dargestellt als einen Kreis, der vier andere konzentrische Kreise umschließt, von denen der kleinste den Kāraṇaçarīra darstellt, zu denken haben, verhält, werden wir später zu betrachten haben. Siehe V, 4.

Außerdem wird noch von einem Bhūtasāraçarīra (Körper, bestehend aus der Essenz der Elemente) gesprochen. Dieser Körper vertritt die Stelle des Sthūlaçarīra während des Aufenthaltes der Seele im Himmel oder in der Hölle. Nach dem Tode tritt er an die Stelle des abgestreiften Sthūlaçarīra, um bei der Geburt demselben wieder Platz zu machen.

„Wenn der Sthūlaçarīra verfällt, wird der Sūkshma-Leib zum Yātanāçarīra (Schmerzensleib, der spezielle Name für den Bhūtasāraçarīra, den die Seele in der Hölle erhält). So genießt jede Seele nach dem Willen des Höchsten in der Hölle oder im Himmel alle Leiden und Freuden, wird dann zum fehllosen Atom und tritt in den Mutterschoß ein." Siddhiār II, 36. „Augen und Ohren (d. h. der

Sthūlaçarīra) gehen unter; die Seele geht mit dem Körper (Bhūtaçarīra), den der bleibende Körper (Sūkshmaçarīra) hervorbringt, in den Himmel, vergißt, wie man im Traumzustand das im Wachzustande Erfahrene vergißt und tritt durch das Treiben des Manas gemäß den Taten als ein Atom in den Mutterschoß ein.“ Bodha II, 3. 1. Beispiel.

Wie schon aus dem über Bhūtaçarīra Gesagten hervorgeht, ist der Sthūlaçarīra einer Veränderung unterworfen, während der Sūkshmaçarīra unveränderlich ist, indem er nämlich während des Aufenthaltes der Seele im Himmel bezw. Hölle einem anderen Körper Platz machen muß. Es ist dies aber nicht die einzige Veränderung, die der Sthūlaçarīra zu erdulden hat. Wir lesen Prak. II, 29 und Siddhiār II, 89, daß es mehrere Gruppen und sehr viele Arten von Körpern gibt, und erfahren aus Siddhiār II, 41—50, welche Verse wir uns bei der Besprechung der Seelenwanderung (siehe V, 3) näher werden ansehen müssen, daß die Seele in der Geburt nicht immer einen Körper derselben Art oder auch Gruppe erhält, sondern irgendeinen Körper irgendeiner Art und irgendeiner Gruppe annehmen kann.

Gruppen von Körperarten gibt es 7.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. Die Pflanzenwelt, die | 1 900 000 | Arten | umfaßt. |
| 2. Die Wassertiere, die | 1 000 000 | Arten | umfassen. |
| 3. Die kriechenden Tiere, die | 1 500 000 | „ | „ |
| 4. Die Vögel, die | 1 000 000 | „ | „ |
| 5. Die vierfüßigen Tiere, die | 1 000 000 | „ | „ |
| 6. Die Menschen, die | 900 000 | „ | „ |
| 7. Die Götter und Dämonen, die | 1 100 000 | „ | „ |
| In Summa gibt es also | 8 400 000 | Arten | von Körpern. |

Nach der Art der Entstehung gruppieren sich diese Körper in 4 Gruppen:

1. Aus dem Keim Geborne (Pflanzen),
2. aus dem Schweiß (feuchte Hitze) Geborne (Ungeziefer, Gewürm usw.),
3. aus dem Ei Geborne (Vögel, kriechende Tiere, Wassertiere),
4. aus dem Mutterschoß Geborne (Götter, Menschen, vierfüßige Tiere).

Die hier genannten Körperarten stellen nur die einer Klasse von Seelen dar, die der Sakalar-Seelen. Die Klasse der Vigñānakalar-Seelen erhält Körper, die lediglich aus den direkt aus der Çuddha-Māyā evolvierenden Tattva zusammengesetzt sind, und die Pralayākalar Körper, die aus den direkt aus Çuddha-Māyā und Açuddha-Māyā (excl. Mūlaprakṛiti) evolvierenden Tattva zusammengesetzt sind.

### d) Die Entstehung der Welt aus der Māyā.

Die oben genannten 5 Bhūta haben, wie wir bereits sahen, auch kosmische Bedeutung. Sie bilden die Grundstoffe, aus denen sich die Welt zusammensetzt. Māyā ist nicht nur die Urmaterie, aus der Tanu (Körper) und Karaṇa (Organe) entstehen, sondern auch die Urmaterie, aus der die Bhuvana (Welten) und Bhoga (Genußobjekte) entstehen. Da Bhuvana und Bhoga gröberer Art sind als Tanu und Karaṇa, werden sie näher als aus den 5 Bhūta, den gröbsten der Tattva, zusammengesetzt gedacht. Zu den Bhoga gehört alles, was Objekte der Betätigung, des Genusses und des Leidens für die Seelen sein kann, z. B. alles, was gegessen, getrunken, gekaut, geleckt, verschlungen, angezogen werden kann, womit man sich schmücken und putzen kann, was gegeben, empfangen, gesehen, gehört werden kann, worauf man gehen und liegen kann, Frauen, Kinder, Verwandte, Gold, Schmuck u. a. Dinge, ferner das, was in den Höllen und Himmeln genossen und gelitten wird.

Der Welten gibt es 224. Zu ihnen gehören auch die Himmel und Höllen. Sie unterscheiden sich durch die Feinheit bezw. Grobheit der Elemente, aus denen sie zusammengebaut sind. Die am höchsten stehenden Welten sind diejenigen, die direkt aus den aus Çuddha-Māyā evolvierenden Çuddha-Tattva entstanden gedacht werden, und die Wohnungen für die Vijñānakalar-Seelen sein sollen.[1] Die für die zweite Klasse der Seelen, der Pralayākalar, bestimmten Welten denkt man sich aus den Çuddha-Tattva und den Çuddhāçuddha-Tattva entstanden. Die für die Sakalar bestimmten Welten sind die gröbsten. Sie zählen auch die Açuddha-Tattva zu ihren Müttern.

Wie denkt sich nun der Çaiva-Siddhānta das aus mehreren Welten zusammengesetzte Universum entstanden? In der Beantwortung dieser Frage ist zunächst darauf hinzuweisen, daß in der Lehre von der Weltentstehung lediglich auf die empirische Welt Bezug genommen wird und die Aussagen über das Vorhandensein mehrerer Welten ganz unberücksichtigt gelassen werden. Man stellt sich bei dem Versuch, die Entstehung der Welt zu begreifen, bewußt auf den Boden der Empirie, geht von den Tatsachen der Empirie aus und zieht von diesen Tatsachen aus metaphysische Schlußfolgerungen. So lobenswert diese Methode auch ist, so machen sich in der Anwendung derselben doch sehr bald dogmatische Einflüsse geltend. Höher als empirische Forschung steht, wie die Ausführungen unserer Quellenschriften deutlich zeigen, z. B. das Dogma, daß alles Bestehende nicht aus einem Nichts ins Dasein gebracht sein kann, sondern daß ihm eine nicht entstandene Urmaterie zugrunde liegen muß. Dieses Dogma, das aufgestellt, aber nicht bewiesen wird, ver-

hindert den Çaiva-Siddhānta von vornherein, eine Schöpfungstat Gottes im Sinne des konsequenten Theismus, d. h. Schöpfung aus nichts, anzunehmen. Da seinem Empirismus durch das genannte Dogma die Möglichkeit genommen war, die Welt als von Gott aus nichts geschaffen zu begreifen, verfiel er auf die Evolutionstheorie. Die Evolutionstheorie, bei der er anlangte, ist aber nicht eine atheistische, wie sie der Sāmkhya und im Grunde auch sein gelehriger Schüler, der Buddhismus, vertritt, sondern eine theistisch orientierte.

Wie der Çaiva-Siddhānta auf dem Wege der — allerdings dogmatisch voreingenommenen — Naturbeobachtung zum theistischen Evolutionismus gelangt, und wie er sich den Prozeß der Evolution näher denkt, geht deutlich aus dem I. Sūtra des Bodha und dem I. Sūtra des Siddhiār hervor. Wir wollen hier das I. Sūtra des Bodha übersetzen, soweit das Verständnis es erlaubt ohne Kommentar, der ja zum Teil schon früher mitgeteilt worden ist. Die ergänzenden Aussagen im Siddhiār I wollen wir als Fußnoten hinzufügen.

Sūtra: „Da das Universum, das uns als er, sie, es (d. h. vielgestaltig) entgegentritt, drei Entwicklungsstufen unterworfen ist, ist es eine bewirkte Realität. Untergehend entsteht es wegen des Mala. Die Weisen sagen, daß der Gott des Unterganges der Ursacher ist."

Kommentar: „Dieses Sūtra zeigt, daß die Welt den Gott des Unterganges als ihre erste Ursache hat." — „Die Absicht dieses Sūtra ist, die Behauptung der Veden und Agama, daß die als, er, sie, es erkennbare Welt den Herrn, der von den 5 Untergängen, die in den 5 Kalā (gemeint sind die Kalā-Adhvan und nicht die Kalā-Tattva) enthalten sind, den letzten großen Untergang bewirkt, als ihren höchsten Gott hat, durch Empirie-Beweise zu erhärten". — „Weil das Universum, das Wort-Universum (d. h. das gedankliche Universum), sowohl als das Ding-Universum (d. h. das gegenständliche Universum), das als er, sie, es verschieden vielgestaltig erkennbar ist, den drei Entwicklungsstufen des Entstehens, Bestehens und Untergehens unterworfen ist, muß es eine von einem agens im Entstehen gebrachte Realität sein. Dieses, wenn es entsteht, entsteht aus dem Gott, der die Ursache des Untergehens ist, damit das Mala, falls es noch nicht beseitigt ist, beseitigt wird. Weil es sich so verhält, ist der den Untergang bewirkende Gott der höchste Gott des Universums. Diejenigen, die die Logik-Bücher studiert haben, sagen, daß die anderen (Götter) nicht der höchste Gott sind."

### I. Adhikaraṇa.

Behauptung: „Die Welt, die wirklich existiert und uns in der Gestalt von er, sie, es entgegentritt, ist dem Prozeß des Entstehens, Bestehens und Vergehens unterworfen."

Begründung: „Denn das Entstehen und Vergehen hat dicht neben dem Bestehen statt".

Beispiel: „Die Welt ist so beschaffen, daß sie nur mit Hilfe des Untergehens und Entstehens besteht. O Tor, soll etwa der Weise, obgleich wir doch eins aus dem anderen entstehen, bestehen und untergehen sehen, nicht forschend sagen, daß auch die Welt (als Ganzes) ihre Zeiten des Entstehens usw. hat."

Kommentar: „O Tor, der du das durch den Erfahrungsbeweis Erkennbare nicht erkennst! Wenn in der Welt das Bestehen statthat, hat es statt, indem es das Untergehen und Entstehen als Hilfsursache benutzt. Wenn du sagst: „obgleich es sich so verhält, so bemerken wir doch nur, daß ein Ding entsteht, ein Ding besteht, ein Ding untergeht, aber nicht, daß alles zu gleicher Zeit entsteht, zu einer Zeit besteht und zu gleicher Zeit untergeht", so wisse: Soll man etwa, obgleich man sieht, daß in bestimmten Jahreszeiten ganze Gattungen gleichzeitig entstehen, gleichzeitig bestehen und gleichzeitig untergehen, auf Grund dieses Erfahrungsbeweises nicht sagen dürfen, daß auch die Welt so ihre Zeiten hat?"

## II. Adhikaraṇa.

Behauptung: „Da nicht Existierendes nicht entsteht, da Bestehendes ohne einen agens sich nicht betätigt, gibt es ohne den Gott des Unterganges, in den es involviert, kein Entstehen."

Diese Behauptung zerfällt in 3 Sätze.

1. Behauptung: „Die Welt ist eine Realität."

Begründung: „Denn nicht Bestehendes entsteht nicht (wie z. B. Hasenhörner)."

2. Behauptung: „Die Welt hat einen agens."

Kommentar: „Dies ist gerichtet gegen die Sāṃkhya-Schule, die da sagt: Die als Realität gekennzeichnete Welt entsteht von selbst aus ihrer causa materialis und geht von selbst in sie unter. Sie hat keinen agens als causa efficiens nötig."

Begründung: „Denn Bestehendes betätigt sich nicht ohne einen agens".

---

1. „Die ganze Welt, die (näher) als er, sie, es bezeichnet wird, entsteht, besteht und vergeht gemäß der (Natur)ordnung. Daher muß es einen agens geben. Der den Untergang Bewirkende (Çiva) ist dieser Höchste, denn er existiert ohne Anfang als der Selige und als Intelligenz und verursacht die Entstehung."

2. „Wozu wird hier behauptet, daß es ein Entstehen und Vergehen gibt? Es gibt doch welche (die Lokāyata, Materialisten), die behaupten, daß die Welt ohne Anfang besteht. Wenn du diesen Einwurf erhebst, so bedarf ich weder eines deduktiven Beweises noch eines anderen Beweises, da wir in der Welt alle Dinge von den Elementen an in der genannten Weise entstehen und untergehen sehen."

3. „Wenn du sagst, daß das Entstehen und Vergehen etwas zum Wesen Gehörendes ist, so wisse, daß dem zum Wesen Gehörenden keine Veränderung zukommt. Wenn du sagst, daß eben die Veränderung das Wesen ausmacht, so folgt daraus, daß es außer Veränderung nichts gibt, was das Wesen ausmacht. Wenn du sagst, daß die Elemente das Wesentliche sind, und daß diese die Veränderung bewirken, so wisse, daß ein agens nötig ist, weil sie intelligenzlose Objekte sind."

4. „Von den 4 Elementen, Luft, Feuer, Wasser, Erde, bringt die Luft (die anderen Elemente) in Erscheinung, zerstört das Feuer (sie), bringt das Wasser

3. Behauptung: „Ohne den Gott des Untergangs, in den sie involviert, gibt es kein Entstehen."

Begründung: „Denn die Welt involviert in ihn".

Kommentar: „Worin etwas involviert, daraus evolviert es, wie der Topf in den Ton. Nach dem Gesetz der inhärierenden Qualität muß die Welt, weil sie in den Herrn des Untergangs involviert, wenn sie wieder entsteht, aus ihm wieder entstehen."

1. Beispiel: „Das Untergegangene entsteht daraus, worin es untergeht. Dies geschieht wegen des Mala. Alles hat das Bestreben, so zu entstehen, wie es untergegangen ist."

Kommentar: „Da die Welt, obgleich sie eine Realität ist, zur Zeit des Weltunterganges involviert, entsteht die so involvierte Welt zur Zeit der Weltschöpfung wieder aus dem Herrn des Untergehens, der der Ort für die Involution der Welt ist. Ferner wenn du sagst: „Das Involvierte braucht nicht, wie es involviert ist, ununterbrochen wieder zu entstehen; wenn das nötig ist, dann ist es besser anzunehmen, daß die Welt, ohne unterzugehen, bestehen bleibt; ferner, wozu das Untergehen und Wieder-Entstehen?", so wisse: „Die wirkliche Welt involviert, damit das Karmamala die Reife erlangt, und entsteht wieder, damit das Āṇavamala die Reife erlangt. Wenn du weiter fragst, was der Beweis dafür ist, daß nicht angenommen werden muß, daß die vorher bestehende Welt wirklich zugrunde geht und eine andere Welt erscheint, sondern daß dieselbe Welt untergeht und dann wieder entsteht, so wisse: Alles hat das Bestreben, daraus wieder zu entstehen, worin es untergegangen ist. Wenn diese Ordnung nicht besteht, wie kommt es, daß aus einem Reiskorn keine Arekanuß-Palme entsteht, sondern ein Reishalm?"

---

(sie) hervor und verursacht die Erde, Frucht zu bringen. Daher ist ein agens nicht nötig. Wenn du so sagst, so wisse, daß sie dem klar zutage liegenden Prozesse des Entstehens, Bestehens und Vergehens unterworfen sind, und daß daher ein erhabener agens nötig ist, der dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen ist."

5. „Wenn du sagst, daß alles wie im Schwunge von selbst entsteht, und daß daher kein agens nötig ist, so wisse: „Wem kann, wenn man nachsinnt, ein Entstehen zugesprochen werden, dem Nichtexistierenden oder dem Existierenden, sage es! Wenn man nachsinnt, muß man doch sagen, daß das Nichtexistierende nicht entstehen kann und das Existierende nicht zu entstehen braucht. Das, was ohne Unterbrechung weder als Existierendes noch als Nichtexistierendes (d. i. als ein Mittelding zwischen Existierendem und Nichtexistierendem) existiert, entsteht." (Der letzte Satz, der im folgenden Vers wieder aufgenommen wird, stellt eine Behauptung der Gegner dar.)

„6. Wenn etwas, das weder seiend noch nichtseiend ist, wirklich existiert, dann ist es doch etwas Seiendes. Wenn es nicht existiert, dann ist es etwas Nichtseiendes. Von einem Entstehen kann dann nicht die Rede sein. Aus einer bestehenden Ursache heraus entsteht das ihr entsprechende Ding. Aus Ton entsteht nicht ein Kleid, wohl aber durch den Töpfer ein Topf und ähnliches."

7. „Wenn du behauptest, daß ein Ding ohne einen agens zugleich existierend und nichtexistierend sein kann, so wisse, daß ein existierendes Ding, wenn es existiert, nicht die Eigenschaft haben kann, nicht zu existieren. Wenn es nichtseiend ist, so kann es nicht entstehen. Wenn du sagst, daß das Ding nichtseiend ist, die Ursache aber seiend, so wisse, daß auch das Ding, das du als nichtseiend bezeichnest, existiert (nämlich in der Ursache) und durch einen agens in Erscheinung tritt."

I. Beispiel, 2. Teil: „Wenn du sagst, daß die Involution statthat in den Gott der Erhaltung, dann geht die Welt nicht unter. Der Gott der Erhaltung und der Gott der Schöpfung gehen auch unter in ihre Ursache.“ Den Kommentar siehe Seite 132.

II. Beispiel: „Wenn der Same sich in feuchtem Erdreich befindet, wächst der Keim. Weil Māyā so in Verbindung mit der Çakti dessen steht, der ihr Stützpunkt ist, erlangt sie die Kraft (zu entstehen) gemäß den Taten der einzelnen Seelen. Wie dem Wurm, der zum Käfer zu werden wünscht, gibt er die gewünschte Gestalt.“ Den Kommentar siehe Seite 132.

III. Beispiel: „Der Höchste ist wie die Zeit unberührt und schafft, ohne zu schaffen, erhält, ohne zu erhalten, und zerstört, ohne zu zerstören, durch seinen Willen. Daher ist er ohne jede Fesselung wie der Mensch, der den gehabten Traum so sieht, daß er ihn noch

---

8. „Wir beobachten beim Leibe Vergehen und Entstehen. Wir beobachten es aber nicht bei der Welt. Was ist es, daß du das hier von der Welt behauptest? Wenn du so sagst, so wisse, daß die verschleiernde Welt durch die 5 Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther, eins durch das andere, entsteht, besteht und vergeht und dadurch die Wahrheit (meiner Position) bewiesen wird.“

9. „Wenn du sagst, daß die Welt, wenn sie auch an einem Orte untergeht, an einem anderen Orte doch noch besteht, die ganze Welt also nicht untergeht, so wisse, daß der Same in der Regenzeit Sprößlinge hervorbringt, in der heißen Zeit aber verwest. Wenn die Zeit kommt, geht die ganze Welt unter und entsteht wieder.“

10. „Wenn du sagst, daß wir die Zeit als den Gott des Geschehens beobachten, so wisse, daß die Zeit intelligenzlos ist. Obgleich wir die Zeit Dinge verursachen sehen, so wisse, daß auch die Zeit für das Tun des Ursachers auf Befehl Gottes nur Hilfsursache ist.“

11. „Wenn du behauptest, daß die Atome nach Untergang der Welt auf Veranlassung des Karma als Welt entstehen, bestehen und untergehen, so wisse, daß sowohl Karma als die Atome noch zu beschreibende Materie sind. Daher können sie keine Taten verrichten. Außerdem gehen die Atome auch unter, wenn die Welt untergeht.“

12. „Wenn du sagst, daß es keine bewirkte Welt geben kann, wenn die Atome, die Ursache, vernichtet werden, so wisse, daß das Bewirkte (die Welt) in Erscheinung tritt durch Māyā. Wenn du einwirfst: „Wie kann Māyā die Ursache sein? Was wir als Ursache beobachten, sind die Atome“, so wisse, daß Māyā die Ursache ist, wenn wir aus den Atomen etwas entstehen sehen.“

13. „Wenn du einwirfst: „Wie kommst du dazu, die Atome, die doch Ursache sind, Bewirktes (Produkt) zu nennen?“ so wisse, daß wir das Gewirkte ebenso wie einen Topf usw. durch die Gestalt erkennen. Weil alles bewirkte Gestaltige untergeht, so wisse, daß Māyā, die keine bewirkte Gestalt hat, alles hervorbringen muß.“

Vers 14—18 siehe Seite 133.

27. „Die Welt, in der aus dem Gestaltlosen das Gestaltige entsteht, die die Natur des Vielgestaltigen hat, und in der aus dem Gestaltigen Gestaltiges entsteht, wächst und nimmt ab. Sie ist eins oder auch eins und verschieden (von der Māyā). Der Eine (Gott) ist eins mit der Welt, ist verschieden von der Welt, steht in Verbindung mit der Welt.“

28. „Wenn du sagst, daß Gestaltiges Gestaltloses nicht hervorbringt, daß aus Unveränderlichem Veränderliches nicht entsteht, so wisse, daß Wind und die anderen Elemente aus dem Äther entstehen, daß die Wolken, die Wolkengebilde, Geräusche, Blitze, Donner und anderes mehr aus dem Äther entstehen.“

29. „Daß aus dem Ton Gefäße entstehen, geschieht durch den Töpfer. Der Macher aller Gestalten, die wir wahrnehmen, ist Gott. Alle Gegenstände entstehen aus ihren Ursachen.“ Siddhiār I, 1—13, 27—29.

beim Erwachen weiß (davon nicht berührt wird. Er ist z. B. nicht von einem Tiger gebissen, wie er träumte."

III. Adhikaraṇa.

Behauptung: „Der Gott des Untergangs ist der Höchste."
Begründung: „Denn die vermittelt erkennende Welt (gemeint ist die Seelenwelt) hat nicht das Vermögen zur freien Betätigung, außer durch den unerkennbaren Verursacher des Vergehens."
Beispiel: „Wie die Welt durch den unvergleichlichen Einen entstanden ist und besteht, so wird sie auch in den unvergleichlichen Einen untergehen. Daher ist der unvergleichliche Verursacher des Unterganges der Höchste. Das wie Gott ewige Eine (die Welt der Seelen) ist ihm dort (in Mukti) auf verschiedene Weise untertan."

Der Siddhânta geht in seiner Weltentstehungslehre also von der Beobachtung aus, daß es in der Natur einen Prozeß der Entwicklung gibt, daß Bestehendes untergeht und Untergegangenes wieder entsteht, und konstruiert daraus für die Materie die drei Gesetze: 1. Daß alles Bestehende entstanden sein und zu irgend einer Zeit untergehen muß; 2. daß alles Untergegangene einmal wieder entstehen muß, Seiendes also nicht ein absolutes Nichts werden kann; 3. daß alles Entstehende vorher schon irgendwie existiert haben muß, daß also ein Nichts nicht zu etwas Seiendem werden kann. Diese drei Gesetze wendet er nun nicht nur auf die einzelnen Teile der Welt an, sondern auch auf das Weltganze. Auf Grund des ersten Gesetzes kommt er dann zu der Behauptung, daß die Welt als Ganzes einmal entstanden sein muß und wieder untergehen wird, daß es also einen Weltanfang und ein Weltende gibt. Das zweite Gesetz läßt ihn lehren, daß die Geschichte der Welt mit dem Untergang nicht beendigt ist, sondern daß sie nach einer gewissen Zeit wieder von neuem entstehen wird, daß also auf den Weltuntergang eine neue Weltentstehung folgen wird. Das dritte Gesetz endlich zwingt ihn, anzunehmen, daß dieser Welt ein ewig existierendes Etwas zugrunde liegen muß, aus dem sie einst entstanden ist, in das sie einst untergehen und aus dem sie wieder entstehen wird.

Hieraus ergibt sich zunächst, daß es nicht nur eine Weltentstehung gibt, sondern mehrere. Wann die Welt zum ersten Male entstanden ist, läßt sich ebensowenig sagen, als wann die erste Eiche aus der Eichel entstanden ist. Der Siddhânta spekuliert daher auch gar nicht über die Frage nach einer ersten Entstehung, sondern begnügt sich mit der Erklärung, daß die Welt einem anfangslosen und endlosen Prozeß des Entstehens und Vergehens unterworfen ist, und mit der Beschreibung der Prozesse des Entstehens und Vergehens.

Die Macht, die das Entstehen und Vergehen der Welt leitet, ist Gott, und zwar der höchste Gott, der den Namen Çiva trägt und der Herr über alles ist. Wenn die Zeit der Weltentstehung gekommen ist, läßt der Höchste seine ihm wesensgleiche und ewig mit ihm existierende Çakti aus sich heraustreten oder richtiger in Tätigkeit treten und sich gewissermaßen zerteilen in Çiva, Çakti, Icchāçakti, Kriyāçakti und Jñānaçakti. cf. II, 6. Diese so entfaltete Çakti läßt er auf die Māyā, den ewig existierenden Urstoff, in dem die Welt als Keim vorhanden ist, einwirken.

„Māyā gleich Same. Die Welt gleich Baum, die Çakti Çivas gleich feuchtes Erdreich. Was das feuchte Erdreich für das Samenkorn ist, das ist die Çakti Çivas für die Māyā. Ohne feuchtes Erdreich kann der Same weder entstehen noch etwas hervorbringen. So kann auch die Māyā ohne die Çakti Çivas weder existieren noch etwas hervorbringen.“ Großer Kommentar zu Bodha I, 2, 2. Beispiel.

Durch Çiva und Çakti wird der bewegungsfähige, aber wenn auf sich selbst angewiesen unbewegliche, starre Urstoff belebt. Durch Icchāçakti will Çiva, daß sich aus dem Urstoff die Welt entwickelt, durch Kriyāçakti führt er die Entwicklung zur Welt herbei, und durch Jñānaçakti erlangt er, daß die sich entwickelte Welt das bezweckt, wozu er sie sich hat entwickeln lassen. Die Folge der Verbindung zwischen Māyā und Çakti ist zunächst die Entstehung der 5 sogenannten Çuddha (rein) Tattva. Diese 5 Çuddha-Tattva sind der Reihe nach:

1. Nāda = Laut, entstehend aus der Verbindung des reinen Jñāna, Çiva genannt, mit der Çuddha-Māyā. Dieser Stoff ist so fein, daß er Çiva als Standort und Körper für sein Handeln dient. Wir können darunter höchstwahrscheinlich die Naturkraft der Bewegung verstehen.

2. Vindu = Form, entstehend aus der Verbindung der reinen Kriyā, Energie, Çakti genannt, mit der Çuddha-Māyā. Dieser feine Stoff dient der Çakti als Standort und Körper für ihr Handeln. Wir dürfen uns darunter wohl die Naturkraft des Raums, das begrenzende Prinzip denken.

3. Sādākshya, entstehend aus der Verbindung von Nāda und Vindu, die bewirkt wird durch die Icchā-Çakti. Es ist der Standort und Körper für Sadāçiva. Wir haben darunter jedenfalls die Naturkraft des Entstehens zu verstehen. Durch die Vereinigung von Form und Bewegung entsteht Leben.

4. Maheçvara, entstehend aus dem vorhergehenden Tattva durch die Kriyāçakti, der Standort und Körper für Mahēçan. Es bildet die Naturkraft des Bestehens, der Erhaltung.

5. Çuddhavidyā, evolvierend aus dem vorigen Tattva durch die Jñāna-Çakti, bildet den Standort und Körper für Rudra, Vishṇu und Brahma und ist für die Naturkraft des Vergehens zu halten.

Diese 5 Tattva, die nicht mit den Çakti Çivas verwechselt werden dürfen, sind von äußerst feinem Charakter. Sie bilden einen in besonderer Weise von dem Geiste Gottes angefüllten Stoff, der an sich Materie ist, aber die Eigenschaften und die Kräfte von Cit, Geist, hat, eben weil er von der Çakti Çivas angefüllt ist. Dieser Stoff findet nun in dem Verlaufe der Weltentstehung, Erhaltung und des Unterganges eine vielfache Verwendung. Er liefert, wie wir gesehen haben, für Çiva und seine Çakti den Stoff für die zur Betätigung nötigen Körper. (Vergl. II, 7.) Aus ihm, näher aus dem Vindu-Tattva, evolvieren, wie wir bereits III, 3 b gesehen haben, zunächst die 5 Kalā, die Naturkräfte der Evolution, und die 4 Vāc, der Ausgangspunkt für das gedankliche Universum. Durch die Kräfte der Evolution entwickelt sich Vindu-Tattva dann weiter, und es entstehen zunächst die Welten für die Vijñānakalar, die oberste Klasse der Seelen. Mit der Açuddha-Māyā, die entweder als aus Çuddha-Māyā evolvierend oder als ewig vorhanden gedacht wird, in Verbindung gebracht, veranlaßt der Stoff, daß aus Açuddha-Māyā zunächst die Tattva von Kāla bis Rāga, d. h. die psychologischen Kräfte der Zeit und der Ordnung (für das Kriyā-Vermögen der Seelen), des Wissens und Erkennens (für das Jñāna-Vermögen der Seelen) und des Wünschens (für das Icchā-Vermögen der Seelen), (Siehe III 3 b) und dann die Mūlaprakṛiti, der eigentliche grobe Urstoff der für uns erkennbaren und von uns erfahrenen Welt, hervorgehen. Ohne den durch die Einwohnung der Çakti Çivas in Çuddha-Māyā entstandenen Stoff bleibt Açuddha-Māyā ein totes Etwas; er ist gewissermaßen der Keim, der das Leben vermittelnde Nerv, der durch Wachsen den Baum oder Körper der Welt mit all seinen Zweigen, Blättern, Zellen oder Gliedern und Organen hervorbringt und lebensvoll und tätig erhält, weswegen die 5 Çuddha-Tattva auch der „in Bewegung setzende Teil“ der Tattva genannt werden. Alle Lebensäußerungen in der Welt sind auf das Vorhandensein jenes Stoffes zurückzuführen. Wo er nicht ist, da ist Tod und Verfall. Zieht Gott seine Çakti aus der Çuddha-Māyā zurück und hört jener geistig-materielle Stoff auf zu existieren, dann verfällt alles Bestehende und geht in Māyā zurück. Er bildet gewissermaßen das Vehikel für die Allgegenwart Gottes in der Welt und kann vielleicht der Geist Gottes genannt werden, wobei allerdings der materielle Bestandteil nicht zu vergessen ist, während die Çakti den Geist Gottes an sich darstellt.

Darüber, wie nun auf Veranlassung und unter Leitung Çivas als causa efficiens aus der in oben beschriebener Weise zubereiteten Māyā als causa materialis durch die Çakti Çivas als causa instrumentalis die vielgestaltige Welt im einzelnen entsteht, melden unsere

Quellenschriften außer dem bereits III, 3 b Gesagten nichts. Nur sei noch darauf hingewiesen, daß Çiva sich der Götter genannten Seelen bei den verschiedenen Werken, die die Entstehung der Welt durch Evolution nötig macht, als Handlanger bedient. Die Heranziehung der Götter geht so weit, daß jedes Tattva als von einer Gottheit beseelt gedacht wird, die, dem Antrieb der Çakti gehorchend, das betreffende Tattva in Bewegung setzt, damit es das leistet, was es zu leisten hat.

Die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit innerhalb der aus Māyā evolvierenden Welt rührt äußerlich von dem Vorhandensein bezw. Nichvorhandensein gewisser Tattva und ferner von dem Überwiegen dieses oder jenes Tattva her. Je nach der Mischung der Tattva stellt sich ein Gegenstand dar. Herrschen die feineren Elemente vor, entstehen feine Gegenstände, herrschen gröbere Elemente vor, dann entstehen grobe Gegenstände. Ohne Tattva ist kein Gegenstand.

„Alles, was Gestalt und keine Gestalt hat, ist eine Gestaltung der Tattva. Die Tattva bestehen aus Sthūla, Sūkshma und Para (grob, fein, geistig). Die Seelen und Sādākshya (d. h. die das Sādākshya und die anderen Tattva beseelenden Gottheiten), die in Verbindung mit den Tattva stehen, tragen die Namen der betreffenden Tattva. So sind alle Dinge Tattva (auch die Seelen und Götter, sofern sie nämlich für ihre Betätigung auf die Tattva angewiesen sind)" Siddhiār II, 71.

Innerlich verursacht ist die Verschiedenheit durch das Karma. Bodha I, 2, 2. Beispiel heißt es, daß Māyā die Kraft, eine Welt hervorzubringen, erlange gemäß den Taten der einzelnen Seelen, d. h. daß Māyā eine solche Welt hervorbringt, als das Karma es erfordert. Der Kommentator fügt noch hinzu, daß „gemäß den Taten" gesagt sei zur Beantwortung der Frage, wie es komme, daß Gott Māyā so in Bewegung setze, daß sie mannigfaltig werde, und erklärt den zweiten Teil des zweiten Beispiels des I. Sūtra wie folgt:

„Wenn du sagst, daß Gott so zu einem wird, der nicht gemäß seinem eigenen Willen, sondern gemäß dem Erfordernis des Karma die Welt hervorbringt, so wisse: Wie der Käfer dem Wurme, der ein Käfer zu werden wünscht, die (Anlage zur) gewünschte(n) Gestalt gibt, so gibt auch der Höchste die Gestalt, die eine jede Seele sich wünscht, und verleiht auch die Früchte gemäß den Taten. Was für ein Schaden erlangt dadurch seine Freiheit?"

Daß das Sosein der Welt auf Karma zurückgeführt wird, geht auch aus der Bezeichnung Karmas als causa instrumentalis der causa instrumentalis hervor. Die Seelen besitzen nicht nur nach jedem Tode, sondern auch vor der Weltentstehung einen Schatz von nicht gebüßten Werken, Saṃcita-Karma. Die Früchte dieser Werke wollen

genossen werden. Damit sie genossen werden können, läßt Gott die Welten mit ihren Tanu, Karaṇa, Bhoga entstehen. Da diese Taten gar zahlreich und von verschiedenster Art sind, sind auch viele und mannigfaltige Möglichkeiten erforderlich, damit sie zur Reife gelangen und verzehrt werden können. Diesem Erfordernis wird Gott gerecht, indem er eine gar vielgestaltige und mannigfaltige Welt entstehen läßt.

Aber, so kann man fragen, Māyā ist doch eine gestaltlose Energie; die Welt aber mit ihren Körpern und Gegenständen ist doch gestaltig; kann denn aus Gestaltlosem Gestaltiges entstehen? Dieser Einwurf wird folgendermaßen zurückgewiesen.

„Wenn du sagst, daß Gestaltiges nicht aus Gestaltlosem entsteht, und daß aus Unveränderlichem Veränderliches nicht kommt, so wisse, daß Wind und die anderen Bhūta (Feuer, Wasser, Erde) aus dem Äther entstehen, daß die Wolken, die Wolkengebilde, Geräusche, Blitze, die doch Gestalt haben, Donner aus dem Äther entstehen." Siddhiār I, 27.

Ist die Welt entstanden, so muß sie erhalten werden. Gott erhält sie durch seine Çakti, ebenso wie er sie durch sie in Erscheinung bringt. Solange er seine Çakti in Verbindung mit Māyā sein läßt, besitzt sie Expansionskräfte, hat Form und die Kraft der Bewegung. Nachdem die Welt ihren ihr von Gott zugedachten Zweck erfüllt hat, zieht Çiva seine Çakti aus der Māyā zurück, und die Folge ist, daß die Welt vergeht, daß sie sich in Māyā zurückzieht. Der Prozeß dieser Involution in Māyā ist entsprechend dem Prozeß der Evolution. Wie bei der Evolution die gröbere Materie aus der feineren sich entwickelt, so geht bei der Involution die gröbere Materie in die feinere zurück.

Bei den Werken der Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung bedient Çiva sich der Obersten unter den Seelen, der sogenannten Götter, vor allem Brahmas bei dem Werke der Schöpfung, Vishṇus bei dem Werke der Erhaltung und Rudras bei dem Werke der Vernichtung. Die Götter verrichten diese Werke aber nicht aus eigener Vollmacht, sondern lediglich als Beauftragte Çivas.

Was ist nun das Motiv, das Çiva veranlaßt, die Welt entstehen und untergehen zu lassen? Siddhiār I, 36 heißt es in bezug auf das Motiv Çivas zu seinem kosmischen Handeln:

„Wenn du fragst, aus welchem Grunde Çiva die genannten 3 Werke verrichtet, so wird unter anderem gesagt, daß es ein Spiel des Höchsten ist. Es wird auch gesagt, daß der Grund der ist, den Seelen Wissen und Seligkeit zu gewähren und alle ihnen von Anfang an anhaftende Mala zu beseitigen."

Auf welche Seite sich der Siddhānta stellt, ist nicht zweifelhaft. Schon der Umstand, daß die Çakti, die die Vermittlerin für

das Tun Çivas ist, Aruḷ-Çakti genannt wird, weist den Gedanken zurück, als ob der Siddhānta Gott aus Scherz ohne eine Absicht entstehen und untergehen läßt, und legt den Gedanken nahe, daß er es aus einer gnädigen Gesinnung heraus tut. Daß sein Motiv ein gutes ist, geht schon aus dem bereits Seite 62 erwähnten Spruch hervor, den wir Siddiār I, 47 finden:

„Aruḷ ist seine Gestalt, Aruḷ sein Wesen und Aruḷ sein Wissen. Aus der Verborgenheit tritt er hervor und verrichtet Werke der Aruḷ. Spendende Aruḷ sind Hand und Fuß, sein Gewand und seine Abzeichen. Nicht für sich, für die Seelen nimmt er an, der Selbstlose, die Gestalt der Aruḷ."

Daß er die Welt entstehen und vergehen läßt, geschieht zum Besten der Seelen. Inwiefern erhellt gleich aus dem I. Sūtra des Bodha. Dort heißt es: „Untergehend entsteht es (das Universum) wegen des Mala," wie der Kommentar hinzufügt, „damit das Mala, falls es noch nicht beseitigt ist, beseitigt wird." Nähere Auskunft erhalten wir im Siddhiār.

„Wenn du fragst, warum die Seelen und die Welt untergehen und nachher wieder aus Gott entstehen, so wisse, daß das geschieht wegen des verderblichen Mala. Wenn du fragst, warum sie untergeht, so wisse: damit die Seelen sich ausruhen können, geht die bewirkte Welt unter. Gott bringt die bewirkte Welt, die in ihrer Ursache verborgen liegt und die Gelegenheit zur Betätigung gibt, später wie vorher wieder hervor." I, 32. „Der Zweck der Zerstörung ist Erholung für die Seelen, der Zweck der Schöpfung ist die Beseitigung aller Karma der einzelnen, der Zweck der Erhaltung ist das Verzehren der Früchte der Taten." I, 37.

In Übereinstimmung damit lesen wir Prak. I, 6:

„Einige sagen, daß diese übernommenen Werke ein Spiel der Aruḷ Gottes sind. (Die Siddhāntisten) sagen, daß er sie tut, um die Seelen aus dem Meere des Elends zu befreien und ihnen die Bestand habende Aruḷ zu geben. Durch das Werk der Vernichtung beseitigt er die Ermüdung. Das Werk der Schöpfung verrichtet er, um das Mala zur Reife zu bringen. Das Werk der Erhaltung verrichtet er, damit die Seelen ihre Früchte genießen."

Der Zweck der drei Werke der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung ist also die Erlösung der Seelen aus der Fesselung des dreifachen Mala. Wie die Welt mit ihren Körpern und Objekten zur Erlösung der Seelen beiträgt, werden wir später näher sehen.

### e) Die Māyā als Fessel für die Seele.

Nachdem wir so das Wesen der Māyā und ihre Produkte kennen gelernt haben, gilt es zu untersuchen, inwiefern sie nebst ihren Produkten eine Fessel für die Seele darstellt. Im 1. Teile haben wir bereits gesehen, daß der Siddhānta sich die Seelen als ewig von ihr gefesselt vorstellt.

„Bringt Īçan (Çiva) die den Seelen große Pein verursachenden Körper hervor, damit die Seelen ihre Taten büßen? Was hat zuerst von den Seelen Besitz ergriffen, das Karma oder die vorhin genannte Māya? Diese Frage ist berechtigt, wenn es leicht Besitz ergreift von solchen, die von Ewigkeit her ohne irgend eine Fesselung sind. Die Weisen sagen, daß Mala mit den Seelen koexistierend ist, und daß mit dem Mala auch alle übrigen Fesseln koexistierend sind, wie die innere und äußere Hülse mit dem Reiskorn. So sagen die Çaivāgama.“ Prak. II, 7.

Hiernach gibt es also keine Zeit, in der die Seelen nicht mit Māyā behaftet wären. Wenn wir demnach Māyā auch als eine ewige Fessel für die Seelen anzusehen haben, so bedrängt sie doch nicht immer die Seelen. „Māyā und Karma kommen und gehen“, lesen wir Prak. II, 18. Zur Zeit des allgemeinen Weltenschlafes, währenddessen die Seele völlig in den Banden des Āṇavamala liegt, bedrängt Māyā die Seelen nicht. Während dieser Zeit schläft die Seele, gewissermaßen gebettet in Māyā, die ihrerseits wieder getragen wird (Stützpunkt) von Gott.

Sobald nach Beendigung des Weltenschlafes durch die Çakti Çivas eine neue Welt entstanden ist, beginnt die Seele die Fesselung durch Māyā zu fühlen, sei es bewußt oder unbewußt. Sie wird aus ihrem Schlafzustande herausgerissen, hat in einen der aus Māyā entstandenen Körper wie in ein Gefängnis einzutreten, sieht sich von unzähligen Gegenständen umgeben, die sie verführerisch anblicken, um sich mit ihnen einzulassen. Die Tattva, aus denen ihr Körper zusammengesetzt ist, unterstützen die Lockungen der Außendinge, die 5 Çuddha-Tattva, indem sie die während des Weltschlafes infolge des durch nichts gehinderten Āṇavamala untätigen Kräfte des Erkennens, Wollens und Betätigens beleben und in Bewegung setzen, die Çuddhāçuddha-Tattva, indem sie die wachgewordenen Kräfte auf jene Außendinge richten, und die Açuddha-Tattva, indem sie ihr als die Organe dienen, sich der Außendinge erkennend oder fühlend usw. zu bemächtigen (Siddhiār II, 70). Sobald sich nun die Seele durch die Tattva, die die Māyā ihr liefert, der Außendinge, mit denen dieselbe Māyā sie umgibt, bemächtigt hat, kehren sich diese Außendinge gegen die Seele, verursachen eine Beunruhigung derselben, sei es durch Erregung von Lust oder Unlust, von Freud oder Leid, und zwingen sie unter das Gesetz des Karma und überliefern sie dem unaufhörlichen Wirbelwinde der Seelenwanderung. So ist also gerade die Māyā diejenige Fessel, die die Seele am direktesten bedrängt und von der aufmerkenden Seele am ersten als Fessel empfunden und erkannt wird, eher als Karma und Āṇavamala.

Diese Bedrängung der Seele durch die Māyā hat ununterbrochen statt von der Zeit der Weltschöpfung an bis zur Zeit des Weltunter-

ganges und beginnt nach Beendigung des Weltenschlafes wieder, bis die Seele die Erlösung erlangt. Auch während des Aufenthaltes in den Himmeln hat die Bedrängung durch Māyā statt, da ja auch die Himmel Produkte derselben sind, und da die Seele mit einem aus ihren Produkten bestehenden Körper in die Himmel eintritt, nämlich mit dem Sūkshma-Körper.

Die Macht, die all die genannten Produkte der Māyā entstehen läßt und die Seelen in sie hineinsetzt und das Bedrängtsein durch sie leitet und überwacht, ist Çiva. Deswegen ist Çiva aber nicht grausam zu nennen und für einen Feind der Seelen zu halten; denn er läßt die Seelen nur deswegen von Māyā bedrängen, um sie von einem noch größeren Übel zu befreien. Deswegen wissen unsere Quellenschriften vielmehr von dem Nutzen der Māyā zu berichten. Es ist hier nicht der Ort, um näher auf den Nutzen einzugehen, der der Seele durch ihre Verbindung mit Māyā erwächst. Wir werden Näheres über den Nutzen hören, wenn wir von dem Tun Çivas zum Besten der Seelen handeln werden.

### f) Die der Māyā und ihren Produkten zukommende Existenzweise.

Wir haben schon öfter darauf hingewiesen, daß der Siddhānta dadurch, daß er die ewige Existenz mehrerer Substanzen annimmt, sich der Gefahr aussetzt, die Absolutheit Gottes zu entleeren und das Interesse nach Einheitlichkeit alles Seins zu verletzen. Anlässig der Darstellung der Lehre von Gott haben wir gesehen, daß der Siddhānta die Gefahr zu umgehen sucht, indem er Gott als Pati über alle andere Substanzen erhebt und ihm eine ganz besondere Existenzweise und ein ganz besonderes Wesen zuschreibt. Wir müssen aber auch die besondere Existenzweise und das sie von den anderen unterscheidende besondere Wesen der anderen Substanzen betrachten, gleichsam als Prüfstein dafür, ob die Aussagen über Gott wirklich das erreichen, was sie erreichen sollen, nämlich Wahrung der Absolutheit Gottes und damit trotz des Pluralismus die Einheitlichkeit alles Seins. In den Ausführungen über Āṇavamala und Karmamala haben wir daher auch das Verhältnis dieser Größen Gott gegenüber besprochen und am Schluß die Frage aufgeworfen, ob die Absolutheit Gottes durch die Behauptung der ewigen Existenz und durch die Beschreibung ihres Wesens nicht berührt werde. Hier gilt es, die der Māyā und ihren Produkten zugeschriebene Existenzweise zu beschreiben und ihr Wesen dem Wesen Gottes gegenüber genau abzugrenzen und auf Grund des Ergebnisses eine weitere Antwort zu geben auf die Frage,

ob der Siddhānta das infolge seines Ausgangspunktes sich ihm aufdrängende Problem, wie grundsätzlicher Pluralismus sich mit der Absolutheit Gottes und mit dem Interesse nach Einheitlichkeit alles Seins verträgt, in befriedigender Weise gelöst hat oder nicht.

Wir haben gesehen, daß der Siddhānta die Gott in besonderer Weise zukommende Existenzweise und das ihn über alles stellende Wesen beschreibt durch die zwei Worte Sat und Cit. In Anlehnung daran beschreibt der Siddhānta die der Māyā eigentümliche Existenzweise und das sie von den anderen Substanzen unterscheidende Wesen ebenfalls durch zwei Worte, und zwar durch die Worte Asat und Acit. Untersuchen wir zunächst, was wir unter Asat zu verstehen haben!

Da der Siddhānta das Wort Asat anders versteht als z. B. die Schule Çaṃkaras, finden wir namentlich in Bodha ausführlich beschrieben, was wir unter Asat zu verstehen haben. Sehen wir zunächst, was dort gesagt ist.

In dem Kommentar zum VI. Sūtra, das wir bereits II, 9 kennen gelernt haben, lesen wir zunächst:

„Weil es offenbar ist, daß das allgemeine Wesen des Pāça und des Paçu (der Seelen) Erkenntnisobjekt ist für das Pāçajñāna, sind diese zwei in einer Hinsicht erkennbar. Sie können deshalb nicht Çivasat genannt werden. Weil in dem Çaiva-Siddhānta Asat nicht das Gegenteil von Sat bedeutet, dürfen Paçu und Pāça, obgleich sie, weil ihr Wesen im allgemeinen so erkannt werden kann, Asat genannt werden können, im besonderen nicht Asat genannt werden. Daher ist es kein Fehler, im Hinblick auf das besondere Wesen sie Sat zu nennen.“ — „Die bewirkte Welt ist im Gegensatz zu jenen zwei, Paçu und Pāça, in beiden Beziehungen (allgemein und besonders) ein Erkenntnisobjekt und besitzt die besondere Eigenschaft, sowohl zu bestehen, (freilich) ohne daß von uns gesagt werden kann, wie lange sie bestehen wird, als auch in Erscheinung zu treten und unterzugehen und unsichtbar zu werden. Deshalb wird sie (d. h. die Welt) hier im besonderen Sinne Asat genannt. Asat ist identisch mit Acit.“

I. Adhikaraṇa: Behauptung: „Alle durch Erkenntnis erkennbaren Erkenntnisobjekte sind Asat.“

Kommentar: „Diese Behauptung ist gerichtet gegen die Nyāya-Schule, die die Behauptung des vorigen (V. Sūtra), daß Çiva nicht durch Beweise erkennbar ist, nicht anerkennt und behauptet, daß der Höchste ebenso wie die Welt durch Beweise erkannt werden kann, und gegen die Sāṃkhya-Schule, die behauptet, daß, weil alle Gegenstände Sat sind, auch die erkennbaren Gegenstände Sat sind.“

Begründung: „Obgleich die Welt erkennbar ist, ist sie doch unerkennbar.“

Kommentar: „Die Behauptung wird erhärtet gegen die, die da sagen: „Wie kann man die Welt, die als Gegenstand der bejahenden Erkenntnis die Wahrnehmbarkeit bedingt, ebenso wie ein nichtexi-

stierendes Ding, das als Gegenstand der verneinenden Erkenntnis die Nichtwahrnehmbarkeit bedingt, Asat nennen?“ und gegen die, die da sagen: „Es scheint, als ob es ein Fehler für eine die Existenz bejahende Philosophie ist, die Welt, die Sat ist, nur deswegen, weil sie erkennbar ist, Asat zu nennen.“ — „Weil die erkennbaren Gegenstände infolge des Übergewichtes des Rajasa Guṇa als Gegenstand der bejahenden Erkenntnis die Wahrnehmbarkeit bedingen und infolge des Übergewichtes des Tamas Guṇa als Gegenstand der verneinenden Erkenntnis die Unwahrnehmbarkeit bedingen, ist obige Behauptung aufgestellt. So wird die Behauptung begründet im Hinblick auf die Nyāya-Schule. Die Begründung wird auch noch auf eine andere Weise erklärt. Die Welt ist im Zustande des Entwickeltseins Sthūla und erkennbar und ein Erkenntnisobjekt für Beweise. Da sie aber plötzlich untergeht und Sūkshma wird, ist sie im unentwickelten Zustand nicht erkennbar. Weil sie einer solchen Veränderung unterworfen ist, ist es angemessen, die entwickelte Welt im Vergleich mit dem Urstoff, der nicht so erkennbar ist, Asat zu nennen. Daher die obige Behauptung. Diese Erklärung ist gegen die Sāṃkhya-Schule gerichtet.“

Beispiel: „Du, der du (das Wesen des) Asat nicht kennst, höre: Wenn man die Wahrheit erkannt hat, wird einem alles, was die (gewöhnliche) Erkenntnis erkennt, zu Asat.“

Kommentar: „Im Hinblick auf die Nyāya-Schule, die da sagt: „Wenn auch das in der Begründung Gesagte bei einigen Dingen zutrifft, mit welchem Rechte wird behauptet, daß alle wahrnehmbaren Dinge in dieser Weise Asat sind“, wird die Begründung durch dieses Beispiel erhärtet.“

Des Beispieles 2. Teil: „Du, der du die Welt nicht für Asat hältst, wenn du nachsinnst über Beispiele, wie die Welt ein Nichts ist, so wisse, daß der auf Wasser erscheinende Buchstabe, der Traum, Fata Morgana Beispiele sind.“

Kommentar: „Hier wird das im Hinblick auf die Sāṃkhya-Schule Gesagte bekräftigt. Im Hinblick darauf, daß die in diesem Augenblicke entstandenen Wasser-Buchstaben und das durch die anderen Analogien Angedeutete in demselben Augenblick plötzlich wieder verschwinden, werden alle zustimmen, daß sie Asat genannt werden können. Daher ist es auch angemessen, die so geartete Welt wie jene Dinge Asat zu nennen.“ — „Um diejenigen zu widerlegen, die da sagen, daß auf Wasser geschriebene Buchstaben usw. Lüge (d. h. ein völliges Nichts) sind, ist gesagt: ‚erscheinend‘.“ — „Weil die Wasser-Buchstaben in dem Augenblick, in dem sie entstehen, verschwinden, weil die im Traum gesehenen Dinge, ohne das Ende zu erlangen, in der Mitte verhüllt werden, und weil die Fata Morgana, die in einer Wüste wegen der großen Hitze der Mittagssonne entsteht und von selbst wieder verschwindet, wenn die Strahlen der Sonne durch die Wolkenwand verhüllt werden, auf Grund einer Ursache verschwindet, sind diese drei als Beispiele gewählt.“

Die drei Analogien ergänzen einander. Die erste sagt, daß die Welt von nur kurzem Bestande ist. Die zweite sagt, daß die Welt untergeht, ohne daß man sagen kann, daß sie ihren Zweck erfüllt

hat, weswegen neues Entstehen nötig ist. Die dritte sagt, daß dem Weltuntergang eine sie bewirkende Ursache zugrunde liegt.

Das 2. Adhikaraṇa des VI. Sūtra und das 1. Adhikaraṇa des VII. Sūtra, in denen die Existenzweise und das Wesen Gottes im Unterschied zu der Materie beschrieben wird, siehe II, 9.

VII. Sūtra: 2. Adhikaraṇa. Behauptung: „Asat hat kein Erkenntnisvermögen."

Kommentar: „Der Einwurf der Çivasaṃkrāntavadi, die da sagen: „Obgleich Sat Asat nicht erkennt, so werden doch die Organe, die zu den Asat genannten Tanukaraṇabhuvanabhoga (d. h. Produkten der Māyā) gehören, wie sie in der Zeit der Gebundenheit Asat-Gegenstände in Gegenwart der Seele, die wie ein Licht unveränderlich dasteht, erkennen, in der Zeit der Erlösung als Çiva-Organe Çiva erkennen. Ferner wie in einem Spiegel ein Bild entsteht, so entsteht in Gegenwart der Seele in den Organen Wissen", wird aufgenommen und in Begründung des 2. Teiles des Sūtra die obige Behauptung aufgestellt."

Begründung: „Wenn man genau betrachtet, gibt es ein solches Wissen nicht."

Kommentar: „Die Behauptung wird begründet im Hinblick auf die, die da sagen: Es geht nicht an, von den Organen, die für Besitzer des mit Patijñāna und Paçujñāna in einer Reihe genannten Pāçajñāna gehalten werden, zu sagen, daß sie kein Wissen haben." — „Obgleich es bei oberflächlicher Betrachtung scheint, als ob Asat (d. h. die Erkenntnisorgane) Wissen habe, hat es es doch nicht, wie man bei genauer Betrachtung erkennt." — „Das Wissen, das durch Pāça zur Seele gelangt, wird aus Höflichkeit Pāçajñāna genannt. Zu glauben, daß dieses Wissen wirkliches Wissen des Pāça ist, ist Torheit, die darauf beruht, daß man die Sache ungenügend studiert, und sonst nichts."

Beispiel: „Wie für den Toren, der das Gebilde der Fata Morgana für Wasser hält, die Fata Morgana sich als Asat erweist, wenn er zu dem Orte gelangt, so erscheint für den, der die Unterweisung noch nicht erhalten und der daher kein wahres Wissen hat, (das Asat) als Sat. Für den, der wahres Wissen hat, erweist es sich als Asat."

Das Wort, durch das der Siddhānta die Welt ihrer Existenzweise nach von Çiva unterscheidet, ist also das Wort Asat. Auch die Schule Çaṃkaras benutzt das Wort Asat zur Beschreibung der Existenzweise und des Wesens der Welt. Sie faßt das negative Presix im Sinne der Verneinung der Existenz und nicht im Sinne der Verneinung der Qualität und versteht Asat deshalb im Sinne von Nichts, so daß bei ihr der Satz: „Die Welt ist Asat" die Bedeutung hat: „Die Welt ist ein Nichts, es kommt ihr keine Realität zu." Angesichts der Tatsache, daß der Siddhānta die der Welt zugrunde liegende Urmaterie, die Māyā, für eine der ewigen Substanzen hält, ist es berechtigt, zu bezweifeln, daß der Siddhānta das Wort Asat

in demselben Sinne wie der Vedānta Çaṃkaras faßt. Da das negative Presix A nicht nur im Sinne der Verneinung der Existenz, sondern auch der Qualität gefaßt werden kann, nötigt uns lexiographisch zunächst nichts, Asat im Sinne von: „Etwas, das nicht existiert“, „Nichts“ zu verstehen. Lexiographisch ist es möglich, in dem negativen Presix eine Verneinung der Qualität zu sehen und Asat zu verstehen als: „Etwas, das nicht in derselben Weise existiert wie das Sat *κάτ ἐξοχήν*, d. i. Çiva.“ Daß der Siddhānta Asat wirklich im Sinne von: „Etwas, das nicht Sat ist, etwas, das von Sat verschieden ist“ versteht, geht aus den obigen Zitaten aus Bodha zur Genüge hervor. Wenn der Siddhānta also sagt, daß die Welt Asat ist, so sagt er damit zunächst nichts anderes aus, als daß er die Welt als wesentlich verschieden von Çiva, der Sat an sich ist, verstanden haben will. Zunächst ist die Aussage, daß die Welt Asat ist, also eine bloß negative. Sie bringt nur zum Ausdruck, welche Existenzart der Welt nicht zukommt, aber zunächst noch nicht, welche Existenzart ihr zugeschrieben werden kann.

Gott ist Sat an sich, d. h. er existiert so, daß er zum Dasein und Sosein keines anderen Dinges bedarf, und daß ohne ihn nichts anderes als existierend und sich betätigend gedacht werden kann. Eine solche Existenz kommt der Welt weder in ihrem unentwickelten noch entwickelten Zustand zu. Was für eine Existenzweise kommt ihr denn zu? Im Bodha ist, wie wir gesehen haben, gesagt, daß eine doppelte von der Existenzweise Çivas verschiedene Existenzweise für die Welt an sich denkbar ist. Da ist zunächst die Existenzweise, wie sie z. B. einem Hasenhorn zukommt. Diese Existenzweise spricht der Siddhānta der Welt nicht zu, da sie in Wirklichkeit Nichtexistenz ist, da die so existierende Welt nur ein Phantasiegebilde, dem keinerlei Realität zugrunde liegt, ein Nichts sein würde. Die der Welt im Unterschied von der Existenzform Çivas zukommende Existenz ist eine wirkliche, eine positive und keine negative. Dafür, wie wir sie uns näher gestaltet zu denken haben, kann die bereits II, 3 gefundene und oben wiederholte Definition Gottes als Sat als sicherer Wegweiser dienen. Zunächst werden wir aus der Definition von Sat folgern können, daß die als Nicht-Sat bezeichnete Welt nicht für sich allein existiert, sondern nur im Anschluß an etwas anderes. Dies dürfen wir aber nicht dahin mißverstehen, als ob der Welt eine abgeleitete Existenzweise, sei es durch Emanation oder Schöpfung im Sinne der Schöpfung aus Nichts, zugesprochen wird. Die Welt, sofern sie in ihrer Materie, der Māyā, dem Keime nach vorhanden ist, besteht von Ewigkeit her ohne Anfang. Diese ewige Existenz wird nun dahin näher umschrieben, daß sie eine sich an etwas anderes

anlehnende ewige Existenz ist. Ferner ergibt sich aus der Definition von Sat, daß die Größe, im Anschluß an die die Materie von Ewigkeit her existiert und nur existieren kann, nur Çiva und nichts anderes sein kann. In Übereinstimmung mit diesen zwei aus der Definition von Sat geschlußfolgerten Bestimmungen der der Welt zukommenden Existenzweise finden wir nun auch ausgesagt, daß Māyā, die Welt im Keime, Gott zum Stützpunkt hat. Die Meinung ist offenbar die, daß Māyā, die Urmaterie, obgleich ewig existierend, doch nicht außerhalb Gottes und losgetrennt von ihm existiert, daß beide Größen trotz gegenseitiger Unabhängigkeit in bezug auf den Ursprung doch von Ewigkeit her in Beziehung zueinander stehen. Was das für eine Art von Beziehung ist, haben wir bereits bei Betrachtung der Advaita-Lehre gesehen. Diese Verbindung wird für die Materie als absolut notwendig, für Çiva aber als nicht notwendig, in bezug auf Māyā für ein Attribut, für eine konstituierende durch das Wesen bedingte und daher ewig bleibende Eigenschaft gehalten, in bezug auf Çiva aber für eine Akzidenz, durch das Wesen nicht erfordert. Hierin unterscheidet sich der Siddhānta wesentlich von seinem Hauptrivalen in Südindien, von der Schule Ramānujāçārya. Diese Schule behauptet auch im Gegensatz zu der Schule Çaṃkarāçārya die Realität der Materie, läßt sie ebenfalls nur in Verbindung mit Gott existieren, aber nicht wie der Siddhānta als eine von Gott verschiedene Größe, sondern als eine Eigenschaft Gottes, als ein, wie wir vielleicht sagen können, konkretes Attribut neben Attributen wie Allwissenheit, Allgegenwart usw., die wir abstrakte Attribute nennen können, weswegen diese Schule den Namen Viçishtādvaita trägt, d. h. die die Welt (und die Seelen) als Attribute Gottes erklärende nichtdualistische Schule.

Aus dieser Annahme, daß der Māyā nur eine sich an Çiva anlehnende Existenz zukommt, folgt nun, daß ihr, wie wir bereits gesehen haben, jede selbständige Betätigung abgesprochen, daß ihr Sosein als von Çiva abhängig gedacht wird. Es hängt von Çiva ab, ob Māyā in unentwickelter oder in entwickelter Gestalt existiert. Will Çiva, daß sie sich entwickelt, so entwickelt sie sich. Will er, daß sie sich nicht entwickelt, dann liegt sie unentwickelt da. Aus sich selbst kann sie sich nicht betätigen. Der Satz, daß das Sosein der Māyā von Çiva abhängt, bedarf aber noch der Einschränkung. Daß Māyā sich zur Erscheinungswelt entwickelt, und daß diese sich wieder in Māyā zurückzieht, hängt ganz und gar von dem Willen Çivas ab, die Gestalt aber, die die entwickelte Māyā annimmt, wird nicht als von Çiva bestimmt angesehen. Die hängt ab von der der Māyā innewohnenden Anlage, von der Zielstrebigkeit der Urmaterie

und von dem Karma. Daß sich aber die Urmaterie gemäß ihrer Zielstrebigkeit und dem Karma zur Welt entwickelt, und daß diese Welt besteht, und daß in ihr Veränderungen vorgehen, und daß sie wieder untergeht, geschieht lediglich auf Grund der Verbindung mit Çiva, der die Ursache alles Geschehens ist, getrennt von dem es keine Betätigung gibt. Insofern ist es trotz der nicht von Çiva gegebenen Zielstrebigkeit berechtigt, zu sagen, daß die Materie eine Substanz ist, die zwar ewig besteht, aber zum Dasein und Sosein eines anderen Dinges, nämlich Çivas, bedarf.

Die oben zitierten Sätze aus Bodha sprechen noch von einer anderen von der Existenzweise Çivas verschiedenen Möglichkeit der Existenzweise. Es ist dies steter Veränderung unterworfene Existenzweise. Çiva existiert immer in derselben Weise unveränderlich, unberührt. Die Welt aber existiert nicht immer in derselben Weise. Bald existiert sie unentwickelt, unsichtbar, ohne jede Form und Gestalt, bald aber entwickelt, sichtbar, gestaltig, so daß wir die obige Definition noch dahin ergänzen müssen, daß sie eine solche Substanz ist, die zwar ewig besteht aber in stets sich verändernder Gestalt, und die zum Dasein und Sosein eines anderen Dinges, nämlich Çivas, bedarf. Ermöglicht ist die stete Veränderung durch das ihr eigentümliche Wesen, und in Tätigkeit tritt sie durch das Tun Çivas.

Das bisher Gesagte bezieht sich zunächst vor allem auf die Welt in ihrem unentwickelten Zustand, auf Māyā, und auf die Welt in ihrem entwickelten Zustand nur insofern, als sie in Māyā ihrem Keime nach enthalten ist. Es gilt nun noch zu untersuchen, welche Existenzweise der Welt in ihrem entwickelten Zustand, der Welt, wie sie uns gegenübersteht, zukommt. Da die gegnerische Schule Çaṃkaras behauptet, daß der Erscheinungswelt keinerlei Realität zukommt, sondern daß sie nur ein Schein, ein Blendwerk, eine Illusion ohne jede Wirklichkeit ist, ist es nötig, ausdrücklich zu erklären, daß der Siddhānta sie für eine Realität hält. Gleich im I. Sūtra des Bodha wird ausdrücklich gesagt, daß die Welt, und zwar die dem Prozeß des Entstehens, Bestehens und Untergehens unterworfene mannigfaltige Erscheinungswelt eine Realität ist. Im 2. Adh. wird dann noch ausdrücklich die Behauptung aufgestellt: „Die Welt ist eine Realität“ und damit begründet: „Nicht Bestehendes entsteht nicht“. Daher wird dann auch im größeren Kommentar zu Bodha Sūtr. VI gesagt, daß die Welt im gewissen Sinn Sat genannt werden kann, wobei Sat im Sinne von etwas Existierendem gefaßt ist. Durch die Aussage, daß die Erscheinungswelt eine Realität ist, soll aber nicht gesagt werden, daß die Welt so, wie sie uns erscheint, ewig, unveränderlich ist. Der größere Kommentar zu Bodha fügt aus-

drücklich hinzu, daß die Welt nur in gewissem Sinne Sat genannt werden kann, während Çiva Sat in jeder Beziehung ist. Die Welt ist eine Realität, aber nicht eine sich immer gleich bleibende, sondern ununterbrochen Veränderungen unterworfene Realität. Die Gestalt, die sie heute hat, hatte sie gestern noch nicht und wird sie morgen nicht mehr haben. Von Zeit zu Zeit wird sie sogar ohne jede sichtbare Gestalt sein und nur dem Keime nach existieren, nämlich während der Zeit des Weltenschlafes.

Weil die sichtbare Welt so, obgleich sie eine Realität ist, bald unsichtbar ist, wird sie, wie wir oben im Bodha gelesen haben, mit auf Wasser geschriebenen Buchstaben, mit einem Traum und mit Fata Morgana verglichen. Die Wahl dieser Analogien kann auf den ersten Blick überraschen und Zweifel darüber erwecken, ob der Siddhānta die Welt tatsächlich für eine Realität hält. Wir müssen, um diese Analogien richtig zu verwerten, zunächst bedenken, daß diese Analogien nicht im I. Sūtra gebraucht sind, wo die Frage, ob die Welt eine Realität ist oder nicht, zur Diskussion stand. Dort finden wir die Analogie des Hasenhorns herangezogen, und zwar negativ. Im VI. Sūtra, wo wir die genannten 3 Analogien finden, handelt es sich nicht mehr darum, ob die Welt überhaupt eine Realität ist, sondern darum, was für eine Realität ihr zukommt, wie sich ihre Realität von der Çivas unterscheidet. Es ist also klar, daß diese Analogien nicht in dem Sinne verstanden werden dürfen, als wenn sie die Nicht-Realität der Welt beweisen sollen. Sie sollen nur den veränderlichen Charakter der Welt beweisen. Wie ein auf Wasser geschriebener Buchstabe nur eine ganz kurze, kaum berechenbare Zeit besteht und dann verschwindet, so besteht auch die Welt, in der wir leben, im Vergleich zur Ewigkeit nur eine ganz kurze Spanne und verschwindet wieder. Diese Analogie wird dann noch durch die zwei anderen ergänzt, wie wir bereits oben zeigten.

Veränderlichkeit ist also ein Hauptbestandteil des Begriffes Asat. Weil die sichtbare Welt am augenscheinlichsten den Charakter der Veränderlichkeit trägt, kommt ihr das Prädikat in ganz besonderem Sinne zu. Sie ist Asat κατ ἐξοχην. Doch auch die ihr als Urmaterie zugrunde liegende Māyā, das Karma und das Āṇavamala sind in gewissem Sinne der Veränderlichkeit unterworfen. Es kommt also auch ihnen das Prädikat Asat zu, auch sofern es Veränderlichkeit zuschreibt. Inwiefern auch Karma und Āṇavamala veränderlich sind und Asat genannt werden können, geht deutlich aus folgenden, dem größeren Kommentar zum Bodha, Sūtr. VI, entnommenen Zeilen hervor:

„Darf man etwa, da alles Erkennbare Asat ist, sagen, daß sie (Paçu und Pāça) Asat sind? Würde das nicht dem Siddhānta wider-

streiten, nach dem alle drei (Pati, Paçu, Pāça) Sat (d. h. seiend, Realität) sind? Du fragst als Unwissender. Da nach dem Çaiva-Siddhānta, der die Realität der Dinge betont, alles Sat (Realität) ist und nichts Asat (Unrealität), ist oben auch das Universum als Realität bezeichnet. Nur um den Unterschied hervorzuheben, daß das Universum, das nicht immer in einer Gestalt existierend im evolvierten Zustand als Sthūla sichtbar ist, im involvierten Zustand als unsichtbares Sūkshma nicht erkennbar ist, wird das Universum Asat genannt. Was für ein Fehler ist es, wenn man in derselben Weise auch Māyā und Karma, die Sat, d. h. existierend sind, Asat nennt, um die Veränderung hervorzuheben, die ihr Wesen erfährt, indem sie, die im involvierten Zustand unsichtbar als Sūkshma existieren, im evolvierten Zustand als Sthūla sichtbar werden? Was für ein Fehler ist es weiter, das Āṇavamala, das Sat ist, Asat zu nennen, um hervorzuheben, daß seine Macht, die während der Zeit der Seelenwanderung wie die Finsternis vor dem Lichte (während der Nacht) vorwiegt, in der Zeit der Erlösung zusammenschrumpft und gleichsam zu Nichts wird?"

Die Existenzweise des Pāça unterscheidet sich also von der Çivas vor allem darin, daß Pāça, obgleich ewig, doch sowohl hinsichtlich seines Daseins als Soseins auf Çiva angewiesen ist, und daß er Veränderungen unterworfen ist. Wir können hiermit aber unsere Ausführungen noch nicht abschließen. Ebenso wie wir bei der Betrachtung des Wesens Çivas sein Verhältnis zum Wissen untersuchen mußten, so müssen wir auch hier das Verhältnis der Materie zum Wissen untersuchen. Das Verhältnis Çivas zum Wissen wird beschrieben durch das Wort Cit. Dieses Wort zeigt an, daß Çiva nichts beobachtend zu erkennen braucht, sondern daß er alles weiß, sodann daß er nur durch Patijñāna erkennbar, also für Pāçajñāna und Paçujñāna kein Erkenntnisobjekt ist. Im Gegensatz hierzu wird das Verhältnis der Materie zum Wissen durch das Wort Acit bezeichnet. Während gesagt werden kann, daß die Materie im gewissen Sinne Sat ist, kann in keinem Sinne gesagt werden, daß sie Cit ist. Sie ist Acit in jeder Beziehung. Dies besagt zunächst, daß sie nicht Subjekt der Erkenntnis ist. Wohl sind die Tattva, die Produkte der Māyā, Erkenntnisorgane für die Seele, aber nie Erkenntnissubjekte, wie wir bei der Besprechung des Wesens der Seele ausführlich sehen werden. Ferner besagt die Bezeichnung Acit, daß die Materie ein Erkenntnisobjekt für das natürliche Erkenntnisvermögen ist. Çiva ist ja auch im gewissen Sinne Erkenntnisobjekt, sofern er durch Patijñāna erkannt werden kann, er ist aber in keiner Weise Erkenntnisobjekt für das natürliche Erkenntnisvermögen. Die Materie dagegen ist, obgleich auch sie ihrem innersten Wesen nach nur durch Patijñāna erkannt werden kann, doch auch Erkenntnisobjekt für die natürliche Erkenntnis. Dies gilt besonders von der sichtbaren Welt.

Da in unseren Quellenschriften die Begriffe Sat und Cit, Asat und Acit nicht scharf auseinandergehalten werden, erscheint in ihnen der Acit-Charakter der Materie durchweg nur als Bestandteil des Asat-Charakters, ebenso wie der Cit-Charakter Çiva als Bestandteil des Sat-Charakters erscheint. Indem wir uns diesem Vorbild unserer Quellenschriften anschließen, können wir, alles zusammenfassend, die Asat genannte Materie im Unterschied von dem Sat genannten Çiva beschreiben als eine Substanz, die, obgleich nicht entstanden, doch zum Dasein und Sosein eines anderen Dinges, nämlich Çivas, bedarf, die steter Veränderung unterworfen ist, die keinerlei Wissen besitzt und für die natürliche Erkenntnis erkennbar ist.

Es ist nicht zu verkennen, daß der Siddhānta in den obigen Aussagen über die Materie durch das Bestreben beeinflußt ist, die Annahme der Ewigkeit der Materie nicht in Widerspruch zu der Absolutheit Gottes und zu dem Wunsche, alles Seiende einheitlich zu verstehen, treten zu lassen. Es wird sorgfältig alles vermieden, was die Aussagen über Çiva und seine Absolutheit irgendwie in Zweifel ziehen oder auch nur einschränken kann. Es wird mit keinem Worte angedeutet, daß Çiva die Materie für sich nötig hat. Wohl tritt Çiva in Verbindung mit ihr, wie wir in der Lehre von der Gestalt Çivas gesehen haben, aber nirgends wird gesagt, daß er es tut auf Grund irgend eines äußeren Zwanges; er tut es nur auf Grund seines freien Willens, der fußt auf dem Wunsche, die Seelen zu erretten. Er wird von der Materie in seinem Wesen nicht berührt, weder in der Gestalt des Āṇavamala, noch Karmamala, noch Māyāmala. Aber, kann man fragen, wird Çiva nicht durch das bloße Dasein einer Materie begrenzt? Der Siddhānta verneint das, einmal, indem er der Materie egliche Möglichkeit selbständiger Betätigung abspricht, ferner, indem er sagt, daß die Materie in seiner Gegenwart gleichsam gar nicht existiert, gleichsam in ein Nichts verschwindet, wie die Finsternis vor dem Lichte. Man mag zugeben, daß die Materie so, wie der Siddhānta sie versteht, nicht die Macht hat, irgendeinen Einfluß auf Çiva auszuüben, ja sogar, daß ihre ewige Existenz keine Schranke für ihn bedeutet; trotzdem wird man aber nicht behaupten können, daß es dem Siddhānta gelungen ist, die Absolutheit Gottes ganz unbefleckt zu retten. Die Absolutheit erfordert freie Betätigung, und zwar nicht nur in bezug auf das „Daß“, sondern auch in bezug auf das „Wie“. Ein absoluter Gott muß z. B. nicht nur frei schaffen wollen können und nicht schaffen wollen können, sondern er muß auch so schaffen können, wie er will; das Resultat muß ganz und gar von ihm abhängen und von nichts anderem. Die erstere Möglichkeit, nämlich schaffen oder nicht schaffen zu wollen, wird man dem siddhān-

tischen Gott nicht absprechen können, die zweite Möglichkeit aber, so zu schaffen, wie er will, hat er nicht. Bis zu einem gewissen Punkte steht seine Absolutheit rein da, d. h. bis zu dem Momente, wo er sich betätigen will. Sobald er aber an die Ausführung seines Willens geht, erfährt seine Absolutheit eine Schranke, da ihm in Māyā der Stoff für sein Tun als gegeben vorliegt. Dies nicht allein. Er kann mit diesem ihm gegebenen Stoff nicht so verfahren, wie er will, sondern ist wenigstens bis zu einem gewissen Grade gebunden an die der Māyā innewohnende Anlage, an die Zielstrebigkeit, die wohlverstanden nicht als von Çiva ihr eingepflanzt, sondern als von Ewigkeit her ihr eigentümlich gedacht wird. Diese Anlage der Māyā kann sich zwar nach verschiedenen Richtungen auswirken und eine große Mannigfaltigkeit zeitigen, doch wird die einzuschlagende Richtung niemals als von Çiva bestimmt erklärt, sondern nur als von dem ebenfalls ewigen und nicht von Çiva gesetzten Karma bestimmt und die Mannigfaltigkeit im letzten Grunde nicht auf den Willen Çivas, sondern auf das Karma zurückgeführt.

Es legt sich die Frage nahe, warum der Siddhānta der Māyā die von ihr einzuschlagende Richtung nicht von Çiva geben läßt. Er konnte es nicht, wollte er seinen Ausgangspunkt, die Annahme der Existenz mehrerer ewiger Substanzen, nicht fahren lassen. Wollte er die von Māyā einzuschlagende Richtung lediglich auf Çiva zurückführen, so hätte er die Māyā als eine attributlose Substanz erklären müssen. Abgesehen davon, daß eine attributlose Substanz undenkbar ist, hätte er auch Karmamala und Ānavamala als attributlose Substanzen fassen müssen. Damit aber würde er das Übel auf Çiva zurückgeführt, Çiva zur alleinigen Ursache alles Übels gemacht haben, was zu vermeiden er sich vorgenommen hat.

### g) Philosophie-geschichtliche Einschätzung der Māyā-Lehre.

Nachdem wir die Lehre des Çaiva-Siddhānta über Māyā kennen gelernt haben, können wir, ohne uns der Gefahr auszusetzen, in dem Verständnis des çaiva-siddhāntischen Māyā-Begriffes durch Gedanken fremder Schulen nach einer falschen Richtung hin beeinflußt zu werden, darangehen, zu versuchen, die siddhāntische Māyā-Lehre auch philosophie-geschichtlich zu begreifen. Die Fragen, mit denen wir uns dabei auseinandersetzen müssen, sind folgende: Wie kommt der Çaiva-Siddhānta dazu, die causa materialis der Welt Māyā zu nennen? Stellt diese Auffassung von Māyā nicht eine geschichtliche Anomalie dar oder paßt sie doch in den Rahmen der philosophischen Entwicklung, soweit sie uns bekannt ist, hinein?

Neben der Tendenz, zu einem geschichtlichen Verständnis der siddhāntischen Māyā-Lehre zu gelangen, verfolgen die folgenden Seiten noch eine andere, nämlich die, dem Çaiva-Siddhānta innerhalb der philosophischen Arbeit die Aufgabe, die er zu lösen hat, und innerhalb der philosophischen Entwicklung den Platz, der ihm zukommt, aufzuzeigen. Dieser Aufgabe ist in der Einleitung absichtlich nicht nähergetreten. Sie hätte dort in für den Leser fruchtbarer Weise kaum gelöst werden können, wenigstens nicht in demselben Maße wie an diesem Orte, da der Leser auf Grund des bisher Gesagten befähigt ist, der Untersuchung urteilend und prüfend zu folgen. Die Frage nach der geschichtlichen Aufgabe und Bedeutung des Çaiva-Siddhānta könnte unter Heranziehung aller Lehren auch am Schlusse dieses Buches ihre Beantwortung finden. Der Grund, daß sie bereits hier erörtert wird, ist der, daß die Beschränkung auf ein jedes System seinem Wesen nach genau charakterisierendes wichtiges Lehrstück eine größere Möglichkeit und daher auch mehr Garantie gewährt, zu richtigen Schlußfolgerungen zu gelangen, als die Berücksichtigung aller Lehren, da dieselbe im Rahmen dieses Buches, dessen Hauptaufgabe ist, das System des Çaiva-Siddhānta zu beschreiben, soweit andere Schulen in Frage kommen, schwerlich erschöpfend gestaltet werden kann.

Wie kommt der Çaiva-Siddhānta dazu, die causa materialis der Welt Māyā zu nennen? Da er auf den Veden und den Çaivāgama fußt, ist es das nächstliegendste, zu vermuten, daß er die causa materialis deshalb Māyā nennt, weil sie in den Veden und Çaivāgama auch so genannt wird, so daß also zu untersuchen wäre, aus welchem Grunde und in welchem Sinne jene zwei Quellen es tun. Was die Veden betrifft, so muß gesagt werden, daß Māyā in ihnen nirgends als causa materialis erscheint. Gough behauptet zwar in seiner: „The Philosophy of the Upanishads“, daß in den Anfangsworten der berühmten Schöpfungshymne Rigveda 10, 129: „Es war nicht Sein und war nicht Nichtsein“, von Māyā die Rede sei, in die eine vorher gewesene Welt zurückgezogen worden und von der eine neue Welt noch nicht ausgegangen sei, doch sicherlich ohne jeden sachlichen Rückhalt. Das Wort Māyā findet sich allerdings im Rigveda, bedeutet dort aber „übernatürliche Kraft“, „göttliche Weisheit“, „göttliches Vermögen“. Wenn also die Benennung der causa materialis als Māyā auch nicht auf die Veden zurückgeführt werden kann, so bleibt doch noch die Möglichkeit, daß der Siddhānta, wenn auch nicht das Wort, so aber doch die seiner Māyā-Lehre zugrunde liegende Idee den Veden entnommen hat. Die Veden enthalten bekanntlich eine ganze Anzahl von Beschreibungen der Weltschöpfung, die schwer

in ein einheitliches System zusammengefaßt werden können. Doch dürfte Deußen das Richtige getroffen haben, wenn er „als gemeinsamen Typus bei vielen derselben“ annimmt, „daß 1. das Urprinzip aus sich, 2. die Materie schafft und dann 3. als Erstgebornes in dieselbe eingeht“. Ist diese Kristallisierung der vedischen Weltentstehungsgedanken richtig, so muß gesagt werden, daß der Siddhānta in seiner Māyā-Lehre nicht auf dem Boden der Veden steht, da deren Weltbild dem Keime nach Pantheismus ist, nach dem Gott die Welt schafft, indem er sich selbst in die Welt verwandelt, und nach dem die Welt nichts anderes ist als der offenbar gewordene Gott, während der Siddhānta den Realismus vertritt, indem er die Existenz der Materie außerhalb Gottes annimmt, und zwar von Ewigkeit her, und Gott ansieht als einen Weltbildner (δημιουργός).

Da wir also die Veden nicht als die Quelle der Māyā-Lehre ansehen können, wird es naheliegen, anzunehmen, daß wir die Wurzeln der Māyā-Lehre des Siddhānta in den Çaivāgama zu suchen haben, denen er ja auch größere Autorität zuschreibt als den Veden. Leider sind uns die Āgama noch nicht zugänglich, um von daher Licht über den Ursprung der siddhāntischen Māyā-Lehre zu bekommen. Daß die Āgama mit dem Begriff Māyā operieren und ihn im großen und ganzen ebenso wie unsere Quellenschriften verstehen, liegt nahe zu vermuten, doch läßt es sich nicht beweisen. Wir müssen hier also von den Āgama absehen, da uns mit Vermutungen nicht gedient ist, wollen vielmehr versuchen, ob wir nicht auf Grund der uns bekannten Schulen und Schriften zu einem geschichtlichen Verständnis der siddhāntischen Māyā-Lehre kommen können.

Da müssen wir uns zunächst die Upanishad ansehen. In den älteren Upanishad ist von Māyā als einem Weltprinzip noch nicht die Rede. Dort wird das Brahman ähnlich wie in den Veden für die causa materialis der Welt angesehen und die Schöpfung als Emanation aus Brahman gefaßt, und zwar im Sinne des Pariṇāmavāda, welche Theorie eine Umwandlung Brahmans oder wenigstens eines Teiles in die Dinge der Erscheinungswelt annimmt, Brahman also für die materiale Ursache der Welt und diese für wirkliche Realität hält. In den späteren Upanishad dagegen begegnen wir dem Wort Māyā, wenn auch noch selten und zaghaft, in Verbindung mit der Vorstellung von der Entstehung der Welt. So lesen wir im Çvetāçvatara Upanishad:

„Es gibt zwei Selbste, das eine ist erkennend, das andere nichterkennend, beide ohne Geburt; das eine ist der Herrscher, das andere ist nicht der Herrscher. Dann ist da die eine Ungeborne, durch deren Vermittlung der Mensch die Frucht seiner Werke genießt. Und

dann ist da das unendliche Selbst, vielgestaltig, aber nicht wirkend. Wo man die drei findet, da ist dieses das Brahman." (9.) „Das Vergängliche ist das Vornehme (pradhāna); das Unsterbliche, Unvergängliche ist Hara (Çiva). Der eine Gott gebietet über das Vergängliche und das Selbst. Durch Sinnen über ihn, Anschluß an ihn und Vereinigung mit ihm nimmt überdies zuletzt alle Täuschung ein Ende." (10.) Çvetāçvatara Up. I, 9. 10.

„Die Eine, Ungeborne — Rotweißschwarze,
Sie, die erschafft viel Wesen ihresgleichen, —
Der Eine, Ungeborne, liebt, beschläft sie:
ist sie gebraucht, verläßt sie jener Andre (5).
Die Lieder, Opfer, Handlungen, Gesetze,
was war und sein wird, was die Veda sagen,
das alles schuf aus „dem" der Zauberkünstler,
Durch Zauberkunst gehemmt liegt drin der Andre (9).
Man merke: die Prakṛiti ist die Māyā,
der große Herrscher ist der Zauberkünstler:
Von dem, was sich an ihm als Glieder findet,
ist dies bewegte Weltall ganz durchdrungen." (10.)
Çvetāçvatara Up. IV, 5. 9. 10.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der Verfasser des Upanishad hier unter Māyā ein kosmisches Prinzip versteht. In welchem Sinne die Welt aber auf Māyā zurückzuführen ist, wird nicht klar ausgesprochen, vor allem wird nicht gesagt, ob sie in Brahman selbst existiert oder aus ihm entsteht, oder ob sie von außen in ihn hinein- oder an ihn herankommt. Nach Çvetāçvatara Up. V scheint es, als ob Māyā oder ihre Ursache, die Avidyā, im Brahman selbst enthalten ist.

„In dem unvergänglichen, unendlichen, höchsten Brahman, in dem beide, das Wissen und das Nichtwissen, verborgen liegen, vergeht das eine, das Nichtwissen, das andere, das Wissen, ist unsterblich." (1.)

„Er ist der Eine, der gebietet über jede Art von Wesen, über alle Daseinsformen, über alle Ursprünge. Er, der im Anfang den Weisen (ṛishim) als feuerfarbigen Sohn (wie eine Mutter) in Gedanken trägt, den er dann, wenn er geboren ist, zu schauen wünscht (wie ein Vater)." (2.)

(Der „goldene Keim" und der „feuerfarbige Sohn im Mutterleib" sind verwandte Vorstellungen. Wir haben also unter „feuerfarbigen Sohn im Mutterleib" den Urkeim zu verstehen.)

„Der Gott, der vielfältig ein Netz ums andere ausbreitet, zieht sie in diesem Feld auch wieder zusammen. Nachdem der Herrscher (Īçvara) [Īçvara ist die erste Erscheinungsform des reinen Brahman nach seiner Vereinigung mit Māyā] ferner die Herrscher (persönliche Wesen) geschaffen, pflegt er, der große Geist, der Herrschaft über alle. Wie der Wagen (der Sonne) alle Himmelsgegenden beleuchtet, oben, unten und querüber, so gebietet der einige Gott, selig, anbetungswürdig, über alles, was die Art seines Ursprungs an sich hat." (3. 4.)

„Brahmā (die nächste Personifikation des Brahman) kennt das, was in den Veden und in den geheimen Upanishad verborgen liegt, als den Mutterschoß des Brahman. Die früheren Götter und Weisen, die das wußten, wurden seines Wesens teilhaftig und unsterblich." (6.)

„Auch der Niedere, nur so groß wie ein Daumen, in seiner Erscheinung aber der Sonne gleich, der mit Willen und Selbstbewußtsein ausgerüstet ist, mit der Eigenschaft der Vernunft und mit der Eigenschaft des Selbst, wird so klein gesehen, wie die Spitze einer Ahle." — „Das individuelle Selbst (Jīvātman) ist zu erkennen als der hundertste Teil einer Haarspitze noch hundertmal gespalten und ist zur Unendlichkeit bestimmt." — „Es ist nicht Mann, es ist nicht Weib, es ist nicht sächlichen Geschlechts: Es wird erhalten mit dem Leib, den es jeweilen an sich nimmt." (8—10.) Çvetāçvatara Up. V, 1. 2. 3. 4. 6. 8—10.

Offenbar denkt sich der Verfasser alles Bestehende inklusive die Seelen als aus Brahman entstanden, steht also ebenso wie die älteren Upanishads und wie die Veden noch auf dem Boden des Pariṇāmavāda. Da er aber die Entwicklung der Welt (sowohl der organischen als der anorganischen) von Māyā veranlaßt sein läßt, muß zugegeben werden, daß seine Weltanschauung sich nicht vollständig mit der der Veden und älteren Upanishads deckt, sondern daß wir es hier mit einer Weiterbildung der früheren rein pantheistischen Auffassung zu tun haben. Der Verfasser des Çvetāçvatara Up. wagt nicht mehr so frank wie seine Vorgänger, die Welt direkt aus Brahman entstehen zu lassen, weil er offenbar fürchtete, Gott dadurch zur Materie herabzuziehen, da man von der Wirkung auf die Ursache Rückschlüsse zu machen gewohnt ist. Durch die Einschiebung der Māyā-Idee versucht er, die Materie etwas weiter von Gott abzurücken, Gott über die Materie zu erheben, freilich ohne zu einer befriedigenden Lösung zu gelangen. Durch seine Weiterbildung der alten pantheistischen Anschauung bahnt er aber, so paradox es auch klingen mag, den Weg sowohl zum Realismus, nach dem die Materie eine selbständige Größe außerhalb Gottes ist, als auch zum Idealismus, nach dem Gott allein und nichts außer ihm Realität hat, nach dem die Welt nichts anderes ist als ein Gehirngespinst einer das wahre Wesen Gottes nicht erkennenden Vernunft; denn indem Māyā als Mittelursache — wobei es zunächst ganz gleichgültig ist, in welchem Sinne — eingeschoben wird, wird ermöglicht, die Erscheinungswelt als nicht wesensgleich mit Gott zu verstehen, wenn sie auch ihr Dasein Gott verdankt, wobei „nicht wesensgleich" entweder im Sinne des Realismus als verschieden von ihm oder im Sinne des Idealismus als überhaupt nicht wirklich existierend gefaßt werden kann. Da, wie gesagt, die Upanishad unentschieden lassen, ob sie die Mittelursache, die sie Māyā nennen, als eine Größe neben oder in Gott ansehen,

wofür Aussagen wie: „die Prakṛiti ist die Māyā“ sprechen können, in welchem Falle der Welt eine Realität zukommen muß, oder als eine Täuschung, als einen Schein, wofür die Wahl des Wortes Māyā sprechen kann aber nicht muß, wobei allerdings berücksichtigt werden muß, daß das Wort Māyā nur zaghaft gebraucht wird, in welch letzterem Falle die Welt ein bloßer Schein, eine bloße Einbildung, eine Nicht-Realität wäre, geben sie Raum zur Entstehung sowohl dualistischer Schulen als auch monistischer Schulen, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Tendenz der Upanishad entsprechend ihrem Ausgangspunkt vom Pantheismus mehr zum Monismus, näher zum Monismus des Idealismus als zum Dualismus des Realismus drängt.

Im Sinne des dualistischen Realismus finden wir die Weltentstehungstheorie sich entwickelt in der Vaiçeshika-Schule. Diese Schule führt die Welt auf die Atome zurück, die ewig sind und ohne Ursache. Die Atome vereinigen sich zu den mannigfaltigen Formen der Erscheinungswelt, nicht durch die Tat eines agens, auch nicht vermöge einer ihnen selbst innewohnenden Kraft, sondern getrieben von einer unsichtbaren Kraft, dem Schicksal, das näher beschrieben wird als Adṛishṭa, als die aufgehäuften Früchte früherer Taten. Diese Schicksalsmacht bewirkt, daß die Atome sich gegenseitig anziehen und sich zu Gegenständen gestalten. Für einen Gott hat dieses System keinen Raum, wenn auch spätere Vertreter die Existenz eines Gottes behaupten. Trotzdem kann dieses System unter dem dualistischen Realismus registriert werden, da es nicht nur die Existenz ewiger Atome behauptet, sondern auch die Existenz ewiger Seelen.

Konsequent wird der Standpunkt des dualistischen Realismus von der Sāṃkhya-Schule vertreten, deren Hauptvertreter Kapila ist, indem sie als obersten Grundsatz aufstellt, daß unreine Materie nicht aus reiner Intelligenz entstehen kann. Diese Schule faßt die Erscheinungswelt als eine Wirklichkeit und läßt sie aus einem Urstoff entstanden sein, den sie Prakṛiti nennt, d. h. das, was alles andere evolviert, hervorbringt. Diese Prakṛiti wird auch Mūla prakṛiti, d. h. Wurzel- oder Urmaterie, genannt, ferner Amūlamūla, d. h. wurzellose Wurzel, und gelegentlich auch Māyā. Diese Urmaterie ist ewig, ohne Anfang und ohne Ende und beschließt drei Grundsubstanzen in sich, Sattva, Licht, Freude, Güte, Rajas, Halbdunkel, Leidenschaft, Schmerz, und Tamas, Finsternis, Unempfindlichkeit, Schlechtigkeit. Aus Prakṛiti entfaltet sich die vielgestaltige Welt, indem die drei Grundsubstanzen, die zwar Guṇa genannt werden, aber nicht bloß Qualitäten oder Attribute, sondern Substanzen der Urmaterie sind,

ihr Gleichgewicht verlieren. Die Anregung dazu geht aus von den Purusha, d. h. den unzähligen Einzelseelen, mit denen sie gleich ewig ist und von Ewigkeit her in Verbindung steht, ohne aber ihr Dasein den Purusha, den intelligenten Wesen zu verdanken. Wie das Eisen vom Magneten angezogen wird, so wird die in der Prakṛiti befindliche Möglichkeit, Anlage der Weltbildung von den Purusha in Tätigkeit gesetzt, und zwar unbewußt, ohne Absicht, infolge des Adṛishṭa, des Restes der Werke, über dessen uranfängliche Herkunft man sich keine Rechenschaft gibt. Die Entfaltung der Prakṛiti hat statt, um in den einzelnen Purusha die Erkenntnis der Verschiedenheit von Prakṛiti und dadurch eine Trennung der beiden Größen zu bewirken. Entsprechend diesem Zwecke ist die Entfaltung der Prakṛiti eine individuelle, wie aus der Aufzählung der aus Prakṛiti evolvierenden Produkte hervorgeht. Die Sāmkhya-Philosophie zählt nämlich 25 Tattva, Prinzipien, von denen Purusha und Prakṛiti als 25stes und 24stes an der Spitze stehen. Aus Prakṛiti evolviert dann (23) Buddhi, die Vernunft, das Organ der Entscheidung, des Urteils, des Entschlusses, und aus Buddhi (22) Ahaṃkāra, der Icherzeuger, das Selbstbewußtsein. Aus Ahaṃkāra gehen hervor der (21) Manas, der die Vorstellungen bildet, und die (20—16) 5 Jñānendriya und die (15—11) 5 Karmendriya, Fähigkeiten, die in den sichtbaren Organen ihren Sitz haben, aber nicht mit ihnen identifiziert werden dürfen, und endlich die (10—6) 5 feinen Elemente, die Tanmātra genannt, die aus sich endlich die (5—1) 5 groben Elemente, die Bhūta hervorbringen, die jedenfalls ebenso wie in dem Çaiva-Siddhānta nicht bloß kosmische Bedeutung haben, sondern zunächst psychologische, d. h. nicht nur Objekte der Erkenntnis sind, sondern zunächst Organe der Erkenntnis. Die einzelnen Gegenstände nun, die die Prakṛiti unter dem Einfluß der Einzelseelen für die Einzelseelen aus sich hervorgehen läßt, bilden zusammen die Welt, den Kosmos.

Weil die Sāṃkhya-Schule also die Materie für ewig hält, gehört sie ebenso wie der Siddhānta zur Schule des Realismus. Es ist daher möglich, daß der Siddhānta die Lehre von der Ewigkeit der potentiellen Materie von der Sāṃkhya-Schule übernommen hat. Die Vermutung einer Abhängigkeit von dem System des Kapila legt sich, solange wir die Çaivāgama nicht kennen, um so näher, als wir die vom Sāṃkhya beschriebenen 25 Tattva auch bei dem Siddhānta finden. Die Übereinstimmung der beiden Schulen in bezug auf die 25 Tattva gibt um so mehr zu denken, als die Produkte der Materie in dem Siddhānta ebenso wie in dem Sāṃkhya zunächst nur psychologische Bedeutung haben, was für den Sāṃkhya verständlich

ist, da er ja die Entwicklung der Materie auf die Einzelseelen zurückführt, aber nicht in dem Maße für den Siddhānta, da er ja die Entstehung der Welt aus der Materie nicht den Einzelseelen, sondern Gott zuschreibt und logisch gedacht für den Siddhānta erst der Kosmos und dann die Organe nötig sind. Da die Sāṃkhya-Schule sich die Welt als die Summe der auf Anregung der unzähligen Einzelseelen aus der Urmaterie entstandenen Einzeldinge denkt, kann sie logisch vom Mikrokosmos zum Makrokosmos fortschreiten. Für den Siddhānta aber, der die Welt von einem *δημιουργός* aus der Materie entstehen läßt, um den Seelen die Möglichkeit der Betätigung und des Genießens zu geben, liegt es näher, den umgekehrten Weg zu gehen, erst den Makrokosmos und dann den Mikrokosmos entstehen zu lassen, erst für die Wohnung und dann für die Möbeln zu sorgen, erst Objekte zu schaffen und dann den Seelen Organe zu geben. Daß der Siddhānta diesen Weg nicht eingeschlagen hat, legt die Vermutung nahe, daß er nicht aus dem Eigenem schöpfte, sondern aus einem anderen System Anleihen gemacht hat. Wenn wir also eine Abhängigkeit des Siddhānta von der Sāṃkhya-Schule für nicht ausgeschlossen halten, so dürfen wir doch nicht überblicken, daß diese Abhängigkeit keine sklavische ist. Schon die Tatsache, daß er nicht wie der Sāṃkhya nur 25 Tattva kennt, sondern 36, daß er über Prakṛiti hinaus noch feinere Urstoffe kennt, über deren Herkunft die Annahme der Abhängigkeit von dem Sāṃkhya uns keinen Aufschluß gibt, zeigt, daß er etwas anderes sein will als der Sāṃkhya. Daß er sich von dem Sāṃkhya unterscheidet, geht schon daraus hervor, daß er einen *δημιουργός* annimmt, der Sāṃkhya aber die bildenden Kräfte in die Materie selbst verlegt, also im Grunde atheistischen Realismus lehrt, der Siddhānta aber theistischen Realismus. Ein weiterer Unterschied ist noch, daß der Sāṃkhya unvermittelten Dualismus lehrt, indem er der Materie die Einzelseelen scharf entgegensetzt, der Siddhānta aber einen sehr abgeschwächten Dualismus, in dem er durch die Advaita-Lehre die von Ewigkeit her existierenden Substanzen miteinander verbindet, sie nicht nebeneinander, sondern in- und miteinander existieren läßt.

Wenn wir es also auch für wahrscheinlich halten, daß der Siddhānta bei dem Sāṃkhya Entlehnungen gemacht hat, indem er nämlich im Gegensatz zu der Tendenz der Veden und der Upanishads die ewige Existenz der Materie als einer selbständigen Größe annimmt, so ist damit doch noch nicht alles erklärt. Vor allem ist noch nicht erklärt, wie der Siddhānta dazu kommt, die Urmaterie Māyā zu nennen. Vielleicht wird dieses Dunkel ein wenig erleuchtet werden, wenn wir die Schule betrachten, die von dem Worte Māyā

ihren Namen erhalten hat, die Schule der Māyāvādi, die Schule des Vedānta, und sie mit dem Siddhānta vergleichen. Wie wir in den Schulen des Sāṃkhya und Vaiçeshika eine Weiterbildung des durch die in den Upanishads vorhandene Vorstellung von Māyā, durch deren Vermittlung die Entstehung der Welt aus dem Brahman zustande gekommen gedacht wird, ermöglichten Dualismus gesehen haben, indem jene Schulen aus der Māyā der Upanishads eine neben Brahman existierende selbständige Größe, Atome und Prakṛiti, machten, so haben wir im Vedānta eine Weiterbildung des durch die Upanishads obensogut ermöglichten Monismus.

Um die in den Upanishads nicht ganz vermiedene Möglichkeit eines Realismus, der sowohl zum die Einheit alles Seins aufhebenden Dualismus (Sāṃkhya) als zum Gott leugnenden oder Gott entgeistigenden Materialismus führen kann (die Möglichkeit ist in der Schule des Cārvāka, die nicht eine kleine Rolle gespielt zu haben scheint, Tatsache geworden), von vornherein zu vermeiden, stellt der Vedānta als obersten Satz den aus dem Chāndogya Upanishad entlehnten Satz auf: „ekam evādvitiyam — nur ein Ding ohne ein Zweites". Um diesem sich zum strengsten Monismus bekennenden Grundsatz besser als die Upanishads treu bleiben zu können, erklärt er die Einzelseelen für identisch mit Brahman, dem einen Ding, und die Erscheinungswelt für nichtexistierend, für einen Schein, eine Einbildung, ein Phantasiegebilde. Um zu erklären, wie es zu einer solchen Einbildung kommt, nimmt er den in den Upanishads bereits auftretenden Begriff der Māyā und Avidyā auf. Das eine Ding, Brahman, verbindet sich von aller Ewigkeit her mit Māyā, Illusion, oder Avidyā, gewöhnlich mit Nichtwissen, aber richtiger mit falschem Wissen übersetzt, um aus sich selbst zu seinem Vergnügen die individuellen Seelen und die Erscheinungswelt hervorgehen zu lassen, erstere aber nicht als selbständige für sich existierende Wesen, sondern nur als Manifestationen seines eigenen Selbst und letztere nicht als wirkliche Realität, nicht als Produkt seines eigenen reinen Seins, sondern als bloße Phaenomena. Solange die individuellen Seelen, die eine Manifestation der All-Seele, Brahman, vorstellen und mit Brahman identisch sind, unter dem Einfluß der Avidyā, des falschen Wissens, oder der Māyā, der Einbildung, der Täuschung, die nichtexistierende Welt als existierend annehmen, wie man in der Wüste ein Wolkengebilde für eine in erreichbarer Nähe befindliche tröstliche Wirklichkeit hält, kommt den Dingen eine gewisse Existenz zu, aber keine wirkliche, sondern nur eine eingebildete Sobald aber die individuelle Seele die Wahrheit erlangt, verschwindet die Welt, wie ein Phantasiebild beim Erwachen verschwindet,

verschwindet auch ihre Individualität und bleibt nur das Brahman zurück.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, ausführlich die Lehre des Vedānta zu beschreiben. Wir müssen uns darauf beschränken, genau festzustellen, was der Vedānta unter Māyā versteht. Für eine causa materialis, aus der das nicht wirklich existierende Phantasiegebilde der Erscheinungswelt irgendwie hervorgeht, hält Çaṃkara die Māyā nicht. Wollte er Monist sein, so durfte er die Welt, auch wenn er sie nicht für wirklich hielt, nicht auf eine andere Ursache als Gott zurückführen. So macht er denn Gott zur alleinigen Ursache der Erscheinungswelt, sowohl zur bewirkenden als auch zur materiellen Ursache. Dabei bleibt er aber nicht stehen. Er muß irgendwie erklären, wie aus dem einen geistigen Brahman eine so vielgestaltige, ungeistige und grobstoffliche Welt, wenn auch nur als Trugbild, hervorgehen kann, um nicht auf Grund des Satzes, daß Ursache und Wirkung gleichartig sein müssen, sein ganzes System dem Vorwurf der Unlogik auszusetzen. Er nimmt, um das Entstehen der vielgestaltigen Welt aus Brahman begreiflich zu machen, seine Zuflucht zu der Behauptung, daß im Brahman allerlei Kräfte seien, durch welche dieses schaffe: „Daß das einheitliche Brahma die mannigfache Ausbreitung der Erscheinungen hervorbringt, ist dadurch erklärlich, daß dasselbe sich mit mannigfachen Kräften verbindet." Was haben wir unter diesen Kräften zu verstehen? Çaṃkara gibt die Antwort: den Urstand der Namen und Gestalten, in welchem Urstande die jetzt entfaltete Welt unentfaltet in dem Zustande einer Samenkraft vorhanden war:

„Wenn wir irgendeinen selbständigen Urstand der Welt als Ursache zugäben, so würden wir der Annahme einer materiellen (Welt-)Ursache Raum geben; aber wir nehmen ja an, daß jener Urstand der Welt nicht selbständig, sondern von dem höchsten Gott abhängig ist. Als solchen nun muß man ihn notwendig annehmen, und mit gutem Grunde. Denn ohne ihn ist die Schöpfertätigkeit Gottes nicht möglich, da eine Aktivität des von Kräften entblößten Gottes nicht denkbar ist . . . . Diese, im höchsten Gott ruhende, das Unoffenbare (avyakta) genannte Samenkraft ist ihrem Wesen nach Nichtwissen (avidyā), ein aus Täuschung (Māyā) bestehender, großer Tiefschlaf, in welchem die wandernden Seelen liegen, welche des Erwachtseins zu ihrer eigenen Natur (des Bewußtseins ihrer Identität mit Brahman) ermangeln."

Aus dieser Stelle erhellt, daß wir die Schöpfungskräfte (Çakti) mit Māyā zu identifizieren haben. Darnach wäre also nach dem Vedānta Māyā die Samenkraft der Dinge, besonders der individuellen Seelen, dem Wesen nach Nichtwissen, von Ewigkeit her im Brahman selbst präexistent, diejenige Kraft, die bewirkt, daß wir eine Umwandlung

des allein existierenden Brahman zur Welt, eine Spaltung desselben zu einer Vielheit individueller Seelen wahrzunehmen glauben. Gott läßt diese Kraft spielen „von selbst und ohne Motiv zum bloßen Spaße (līlā) wie ein Fürst oder Großer, welcher alles hat, was er wünscht, auch ohne weiteres Motiv zum bloßen Spiele und Zeitvertreib etwas vornimmt, oder wie das Ausatmen und Einatmen ohne äußeres Motiv von selbst vor sich geht". Es liegt auf der Hand, daß der Vedānta der Māyā eine kosmische Bedeutung zuschreibt. Da er sie als materielle Ursache nicht anerkennt und die Rolle einer causa efficiens ausdrücklich dem Brahma zuschreibt, bleibt nichts anderes übrig, als Māyā als die causa instrumentalis zu verstehen. Durch das im Brahman vorhandene Nichtwissen, ein einer Sinnestäuschung, einem Traume vergleichbares Mittelding von Sein und Nichtsein, kommt es zur Ausbreitung Brahman's, zur Welt, und zu einer Teilung desselben in eine Vielheit von Einzelseelen, und zwar vermittels der Upādhi, der Bestimmungen, wörtlich: „der Beilegung" (mit dem Nebenbegriff des Unerlaubten), vermöge deren wir dem Brahman beilegen, was ihm seiner Natur nach nicht zukommt, und wodurch es 1. zum persönlichen, mit Eigenschaften behafteten Gott, 2. zur Welt und 3. zur individuellen Seele wird.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß das leitende Interesse Çaṃkaras ein monistisches ist. Er will Monist sein. Um diesen Willen zur Tat werden zu lassen, boten sich ihm zwei Wege. Entweder konnte er die Erscheinungswelt, die Materie, für das allein Existierende halten und auf die Annahme eines Gottes verzichten, also den Weg des materialistischen Monismus einschlagen, oder aber den Geist, Gott, für die einzige Realität erklären, also den spiritualistischen Monismus predigen. Çaṃkara begeht den zweiten Weg. Dem spiritualistischen Monismus stehen aber eine Reihe von Schwierigkeiten im Wege. Um diese zu beseitigen, hätte er in direkter Nachfolge der Veden die Erscheinungswelt als eine Realität aus Brahman entstehen lassen und sie so vergeistigen, vergöttlichen können. Praktisch würde er auf diesem Wege zum pankosmistischen Pantheismus gelangt sein. Çaṃkara betritt diesen Weg nicht, weil er durch das Studium der Upanishads die Gefahr sah, daß dieser Weg praktisch anstatt zu einer Vergöttlichung der Welt zu einer Entgöttlichung Gottes führen, Gott also zur Stufe der Materie hinabziehen würde. Um nun aber der durch den Verzicht auf Vergöttlichung der Materie drohenden Gefahr des Dualismus nicht anheimzufallen, wählt er den durch die Upanishads bereits vorbereiteten Weg des Idealismus, d. h. er leugnet die Existenz aller anderen Dinge außer Gott. Nur Gott allein existiert. Die Materie ist nur eine Einbildung und

existiert überhaupt nicht. Die intelligenten Wesen, die uns als von Gott verschieden erscheinen, die Seelen, sind identisch mit Gott. Indem so nichts anderes übrigbleibt als Gott, wird der Monismus gesichert. Praktisch aber wird dieser Monismus auch zum Pantheismus, und zwar zum akosmistischen Pantheismus.

Vergegenwärtigen wir uns das bisher Gefundene, so ergibt sich folgende Entwicklungslinie. Die Veden ziehen mit ihrem Pantheismus Gott hinab in die Materie. Die Upanishads versuchen durch Einführung eines neuen kosmischen Prinzipes, für das sich der Ausdruck Māyā findet, Gott von der Materie wieder abzurücken Die Sāṃkhya- und Vaiçeshika-Schulen reißen Gott und die Materie auseinander, indem sie der Materie eine von Gott selbständige Realität zuschreiben. Der Vedānta aber beendigt das von den Upanishads Angefangene dadurch, daß er nur Gott Realität zuschreibt und die Existenz aller anderen Dinge leugnet.

Das philosophische Denken der Indier konnte aber bei der Lösung des Çaṃkara nicht stehen bleiben. Abgesehen davon, daß die Lösung des Welträtsels durch ihn dem praktischen Denken sowohl als dem sittlichen Denken unannehmbar sein mußte, weil das praktische Denken gezwungen ist, mit der Realität der Welt zu rechnen, und weil das sittliche Denken die Verschiedenheit der Seele von Gott zur Voraussetzung hat, konnte sie auch dem theoretischen Denken nicht genügen, da das Çaṃkarasche System in mehr als einer Hinsicht unlogisch ist und zum Zweifeln zwingt. Schon die Tatsache, daß der Vedānta außer dem oben beschriebenen esoterischen noch ein exoterisches Weltbild zeichnet, mußte für Denker eine Versuchung werden, nach einer anderen, eine solche doppelte Lösung nicht benötigenden Lösung zu suchen. Vor allem mußte prüfende Betrachtung innewerden, daß Çaṃkara trotz allem einen gewissen Dualismus nicht vermeidet. Çaṃkara operiert, wie wir gesehen haben, viel mit dem Begriff der Unwissenheit, Avidyā, oder Täuschung, Māyā. Ganz von selbst entsteht die Frage: Woher kommt neben dem absoluten Brahman dieses so mächtige, wirkungskräftige, folgenreiche Prinzip? Çaṃkara läßt es ungeboren, unvergänglich, ewig als eine Kraft im Brahman vorhanden sein, aber ohne es mit ihm dem Wesen nach zu identifizieren, und ohne zu erklären, wie das Brahman, das er als absolut attributlos und einfach beschreibt, zu diesen Kräften gelangt. Diese zwei sich widersprechenden Aussagen, daß Gott schlechterdings einfach und attributlos ist, und daß die Māyā als ewige Kräfte in ihm vorhanden ist, ließen sich allenfalls ertragen, wenn Gott und Māyā ihrem Wesen nach sich wenigstens glichen. Das tun sie aber ganz und gar nicht. Gott, das absolute Sein und das absolute Wissen,

ist das direkte Gegenteil von Māyā, dem absoluten Schein und absoluten Nichtwissen. Absolutes Sein und absoluter Schein, absolutes Wissen und absolutes Nichtwissen lassen sich nicht als ein einheitliches Ganzes denken. Indem Çaṃkara dieses versucht, bringt er einen unerträglichen Widerspruch in das Wesen Gottes hinein, einen Widerspruch, der sich vom Dualismus so gut wie gar nicht unterscheidet; denn er langt tatsächlich nicht bei einem ewigen Prinzip an, sondern bei zwei, ebenso wie der Dualismus, da er sich aus leicht zu verstehenden Gründen scheut, Māyā, das Nichtseiende, Unreale aus Brahman, dem allein Seienden, Realen, entstehen zu lassen.

Die Erkenntnis, daß reiner Monismus, wie Çaṃkara ihn erzwingen wollte aber schließlich doch nicht erzwang, ein Ding der Unmöglichkeit ist, drängte sich bald einer ganzen Reihe von Philosophen auf. Die verschiedenen Kommentare zu den Vedānta-Sūtra des Bādarāyana, deren man außer dem Kommentar des Çaṃkara noch ca. 30 zählt, sind ein Beweis dafür. Die 9 wichtigsten Kommentare sind der zeitlichen Entstehung nach die des Bodayana, des Bhaskariyam, Sri Nīlakaṇṭha, Sri Çaṃkara, Yadaviyam, Ramānuja, des Stifters einer weitverbreiteten Vishṇu-Sekte, Mādhvāçārya, Vallabiyam, Somanadiyam. Siehe die Zeitschrift Siddhānta-Dīpika, Vol. II, Seite 215 f. Zwei Zitate aus zwei Kommentaren, die ohne allen Zweifel nach Çaṃkara geschrieben sind, mögen als Beweis dafür dienen, daß man in weiten Kreisen nicht gewillt war, seine Lösung anzunehmen. Ramānuja schreibt z. B.:

„Alle heiligen Schriften sagen uns von zwei Prinzipien: Wissen und Unwissenheit, Tugend und Laster, Wahrheit und Lüge. So sehen wir überall paarweise Gegensätze; und in derselben Weise verhält sich's mit Gott und der menschlichen Seele. Wie könnten die beiden nur eines sein? Ich bin zuzeiten glücklich, zuzeiten elend: Er, der Geist ist, ist stets glücklich. Das ist der Unterschied. Wie können denn zwei verschiedene Wesen ein und dasselbe sein? Er ist das ewige Licht, das durch nichts verdunkelt wird; rein ist er und der Herrscher der Welt. Aber die menschliche Seele ist nicht so. So wird der Baum der Alleinslehre vom Blitzstrahl getroffen. Wie kannst du, törichter Mensch, sagen: ‚Ich bin der, welcher dieses unermeßliche Weltall in seiner ganzen Fülle geschaffen hat?‘ Prüfe mit redlichem Sinn deine Fähigkeiten! Durch die Gnade des Allerhöchsten ist dir ein wenig Verstand gegeben. Es steht dir also, du Verkehrter, nicht zu, zu sagen: Ich bin Gott.“

Mādhvāçārya protestiert wie folgt gegen den Monismus Çaṃkaras:

„Der höchste Herr unterscheidet sich von der individuellen Seele, weil er der Gegenstand ihres Gehorsams ist. Ein Untertan, der seinem König gehorcht, unterscheidet sich von diesem König. In ihrem übergroßen Verlangen, mit dem höchsten Wesen eins zu sein, beanspruchen die Anhänger des Çaṃkara die Herrlichkeit seines erhabenen Wesens für sich. Das ist eine reine Luftspiegelung. Ein

Mann, dem seine Zunge herausgeschnitten ist, könnte ebensowohl versuchen, eine große Bananenfrucht zu essen."

Wie sie die Seele von Gott unterscheiden, so unterscheiden sie auch die Materie von Gott. So sagt z. B. Mādhvāçārya: „Es besteht ein Unterschied zwischen den menschlichen Seelen und Gott und ebenso ein Unterschied zwischen der stofflichen Welt und Gott." Freilich bekennen sie sich auch nicht uneingeschränkt zum Dualismus. Mādhvāçārya läßt die Elemente, aus denen die Welt sich aufbaut, ewig anfangslos im göttlichen Wesen existieren und sich entfalten, bekennt sich also zur Emanationstheorie. Ramānuja suchte, trotz der Annahme dreier ewiger Prinzipien, Gott, Cit, d. h. die empirischen Einzelseelen, Acit, d. h. die Materie, den Dualismus durch die Lehre vom Viçishtādvaita zu umgehen. Das Wort Viçishtādvaita setzt sich zusammen aus den zwei Worten Viçishta, d. h. durch besondere Attribute unterschieden, und Advaita, d. h. Nicht-Dualismus und bedeutet: Attribute zuschreibender Nicht-Dualismus. Er lehrt: Nur Gott allein existiert, aber er ist von Ewigkeit her mit Attributen ausgerüstet; Cit, die individuellen Seelen, und Acit, die Materie, sind diese Attribute. Die Attribute sind nicht Schein, sondern Realität. Zur Zeit des Weltenschlafes existieren jene 2 Attribute im Brahman, schlafend. Auf Grund eines Willensaktes Brahman's treten die Attribute dann zur Zeit des Weltanfanges in Erscheinung.

Bevor wir aus dem Gesagten das Fazit für unsere Frage nach dem Ursprung der siddhāntischen Māyā-Lehre ziehen, wird es dienlich sein, sich die Situation noch einmal kurz zu vergegenwärtigen. Auf zwei verschiedenen Wegen hatte man versucht, die von den Veden (und Upanishads) ungelöst gebliebenen Welträtsel zu lösen, auf dem Wege des Dualismus und des Monismus. Beide Lösungen aber waren unbefriedigend. Es lag nahe, die Lösung des Rätsels weder ausschließlich beim reinen Dualismus, noch beim reinen Monismus zu suchen, sondern durch einen Kompromiß zwischen den zwei Richtungen. Daß tatsächlich die Versöhnung von Dualismus und Monismus die Parole für die späteren Philosophen war, erhellt schon aus dem über Ramānuja und Mādhvāçārya Gesagten. Dieser Parole folgen auch die Siddhānta-Philosophen, und von dieser Parole aus ist ihre Māyā-Lehre philosophisch-geschichtlich verständlich. Sie hatten aus dem Fiasko Çaṃkaras ersehen, daß reiner Monismus unmöglich sei, und zogen daraus die Konsequenz, die Existenz einer ewigen Materie zu behaupten, sich dadurch auf die Seite des Dualismus stellend. Ganz und gar aber konnten sie sich auch nicht dem Dualismus hingeben und das von den Zeiten der Veden an in Indien vorhandene und durch die Ergebnisse der rein dualistischen Schulen als nicht unberechtigt sich erwiesene Interesse für Einheitlichkeit und Ein-

fachheit alles Seins einfach unberücksichtigt lassen. Wie konnte diesem Interesse trotz der sich erwiesenen Unmöglichkeit, um einen gewissen Dualismus herumzukommen, Genüge getan werden? Es lag am nächsten, den Weg zur Vermeidung der Fehler des Dualismus und zur Befriedigung jenes Interesses nach Einheitlichkeit alles Seins dadurch zu finden, daß man sich bei dem Hauptfeind des Dualismus und Hauptverfechter jenes Interesses, bei Çaṃkara, in die Lehre begab, freilich nicht als kritiklose Schüler, sondern als kritische Forscher. Sie sahen, daß Çaṃkara die Einheit alles Seins dadurch zu behaupten suchte, daß er zur Erklärung der Welt aus den Upanishads den Begriff Māyā entlehnte. Dies war ein Wegweiser für sie, namentlich wenn sie zurückgingen auf die vorhin mitgeteilten Stellen aus Çvetāçvatara Up. I, IV und V, in denen der Māyā-Begriff wohl zum ersten Male bewußt als kosmisches Prinzip benutzt wird, und die durchaus nicht so verstanden werden müssen, wie Çaṃkara sie verstand. Die Verwertung des Māyā-Begriffes durch Çaṃkara war ein Wegweiser für sie. Wie dieser diesen Begriff zur Erreichung seines ihm vorschwebenden Ideals eines reinen Monismus verwertete, konnten sie ihn doch auch zur Erreichung des ihnen vorschwebenden Ideals einer Versöhnung von Dualismus und Monismus verwerten. Dieser Gedanke konnte sich ihnen um so eher aufdrängen, als der Māyā-Begriff, anstatt den Dualismus auszuschließen, ihn tatsächlich wieder in das Çaṃkarasche System hineinbrachte. Diese von ihnen nicht unbeachtet gebliebene Tatsache war eine Empfehlung für diesen Begriff, ihn einmal als Brücke zwischen Dualismus und Monismus zu benutzen.

So griffen sie denn den Begriff Māyā auf und erklärten Māyā als die causa materialis der von Gott unterschiedenen Welt. Gar mancherlei ist es, was ihnen die Benennung der causa materialis mit Māyā ermöglichte und nahelegte. Wir betrachten zunächst die sprachliche Möglichkeit. Nach den Lexiographen bedeutet Māyā „a) Kunst, außerordentliches Vermögen, Wunderkraft, Kunstgriff; b) List, Hinterlist, Anschlag, Trug, Betrug, Täuschung, Gaukelei". Abgeleitet ist dieses Wort von der Wurzel mā, welche „1. messen; 2. zurichten, zubereiten, bilden, verfertigen, bauen; 3. entfalten, offenbaren, zeigen; 4. sich entfalten, sich bilden" bedeutet. Während nun Çaṃkara dem Worte Māyā vor allem die unter b gegebene Bedeutung beilegt, legen die Siddhāntisten ihm hauptsächlich die unter a gegebene Bedeutung bei, welche Bedeutung das Wort ja auch im Rigveda hat, geben aber dieser Bedeutung durch Hinzunahme der Bedeutung der zugrunde liegenden Wurzel mā und der unter b gegebenen Bedeutung noch eine besondere für ihren Zweck bedeutsame

Nuance. Indem sie also sprachlich unter Māyā eine Kraft, eine Energie, die das Vermögen hat, sich zu entfalten, wobei die Erinnerung an die zweite Bedeutung des Wortes als Täuschung zugleich den Gedanken nahelegt, daß der sich entfaltenden Māyā eine andere Wirklichkeit als Gott zukommt, eine bedingte, eine nicht ewig gleiche, verstehen konnten, empfahl sich ihnen dieses Wort zur Bezeichnung der causa materialis, die sie als wesentlich von Gott verschieden anzusehen sich durch das Fiasko Çaṃkaras genötigt sahen, sehr, um so mehr, als bereits in den Çvetāçvatara-Upanishad sich der Satz befindet: die Prakṛiti ist die Māyā.

Die Benutzung des Begriffes Māyā brachte nun folgenden Vorteil mit sich. Durch Çaṃkara hatte das Wort Māyā den Stempel der Nichtintelligenz erhalten. Diese Tatsache machte es ihnen nun leicht, die Notwendigkeit der Existenz Gottes als leitende Intelligenz, ihre causa materialis also als abhängig von Gott zu beweisen, die zwei Grundursachen als aufeinander angewiesen einander näherzurücken, ohne aber sie miteinander zu vermengen. Ferner ermöglichte ihnen die Tatsache, daß Māyā auch Täuschung bedeutet, dem einzigartigen Sein Gottes gerecht zu werden, da sie unter Benutzung dieser Bedeutung dem Produkte der Māyā, der Welt, ein andersartiges Sein zuschreiben konnten, nämlich ein veränderliches, wechslungsvolles, ja auch der causa materialis selbst, nämlich ein durch Gott bedingtes, freilich nicht auch der Herkunft nach, aber doch immerhin dem Bestande und der Betätigung nach. So gab ihnen das Wort Māyā die Möglichkeit, trotz ihrer Annahme der ewigen Existenz der causa materialis Gott und die Materie miteinander in Beziehung zu setzen, also der Gefahr eines die Einheitlichkeit des Seins vernichtenden krassen Dualismus, der sie durch ihren Ausgangspunkt ausgesetzt waren, zu begegnen, und zwar ohne Gott zur Materie oder die Materie zu Gott zu stempeln, die zwei Größen zu einer Einheit zu verschlingen, ohne aber dem Fehler des Monismus zu verfallen, empirisch sich aufdrängende Unterschiede einfach zu leugnen, und ohne das verschiedene Wesen der beiden Größen aufzuheben.

Noch auf einen Grund, aus welchem sich ihnen die Bezeichnung der causa materialis als Māyā empfahl, sei kurz aufmerksam gemacht. Durch den Vedānta war das Wissen um die Materie ganz und gar in Mißkredit geraten. Der Begriff Māyā ermöglichte es den Çaiva-Siddhāntisten, trotzdem sie der Welt eine Realität, ja in ihrer causa materialis sogar eine ewige Existenz zuschrieben, auch ihrerseits das Wissen um die Materie als ein minderwertiges, als ein nicht wirkliches Wissen zu bezeichnen und dadurch dem Vorwurf des Materialismus zu entgehen.

---

# IV. Teil.

## Die Lehre von dem Wesen der zweiten Substanz oder die Lehre von der Seele.

### 1. Beweis für das Dasein der Seele und Abgrenzung gegen das, womit sie verwechselt werden kann.

Der Begriff Seele spielt bekanntlich eine sehr große Rolle in der indischen Philosophie. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich im Laufe der Zeit gar verschiedene Theorien über ihr Wesen ausgebildet haben. Meykaṇḍadeva setzt sich im 3. Sūtra und in dem ersten Teile des 4. Sūtra mit einer ganzen Reihe solcher Theorien auseinander. Da er diese Auseinandersetzung dazu benutzt, die Existenz der Seele zu beweisen, und auch eine Anzahl positiver Angaben über das Wesen der Seele einflicht, ist es berechtigt, sie hier in extenso mitzuteilen. Auf die Aussagen anderer Quellenschriften können wir verzichten.

III. Sūtra: „Weil man sagt, daß die Seele nicht existiert, weil man sagt: „mein Körper", weil man um die fünf Sinnesobjekte weiß, weil man um das Sich-Zurückziehen der Sinne weiß, weil während des Tiefschlafes weder Genuß noch Betätigung statthat, und weil man erkennt, wenn man unterwiesen wird, gibt es in dem Körper, der ein Produkt der Māyā ist, eine Seele."

I. Adhikaraṇa: Behauptung: „Weil gesagt wird, daß die Seele nicht existiert, gibt es eine Seele."

Kommentar: „Diese Behauptung richtet sich gegen die Leugner der Existenz einer Seele. Der Einwurf: „Die Behauptung, daß die Seele existiert, weil gesagt wird, daß die Seele nicht existiert, ist doch gleich der Behauptung, daß ein Hasenhorn existiert, weil gesagt wird, daß ein Hasenhorn nicht existiert", wird aufgenommen und obige Behauptung näher erklärt. Auch die Leugner der Existenz der Seele behaupten die Nicht-Existenz der Seele nicht ohne Grund, sondern sie kommen zu der Behauptung, daß die Seele ein Nichts ist, dadurch, daß sie den Körper, die Sinne usw. eins nach dem anderen als Nicht-Seele verwerfen. Daher, weil es doch eine Intelligenz geben muß, die eins nach dem anderen als Nicht-Seele verneint und schließlich jenes Urteil fällt, wird von dieser Intelligenz gesagt, daß sie die Seele ist, die in dem vorigen Sūtra auf Grund

des Schriftbeweises als vorhanden vorausgesetzt wurde. Wenn du sagst, daß die so erkennende Intelligenz nichts ist, so ist das, wie wenn du die Frau, die mich geboren hat, eine Unfruchtbare nennst."

Beispiel: „Es gibt etwas, was in der Form von Sri Pañcākshara existiert, nachdem alles als Nicht-Ich beiseite geschoben ist. Dieses bist du. Weil die (mit dir) verbundene Māyā jetzt (in der Zeit der Gebundenheit) als das All existiert und wie ein Spiegel (die Gegenstände) zeigt, bist du nicht jene Māyā. Du bist auch nicht das Absolute. Du bist verschieden."

Kommentar: „Dieses Beispiel zeigt, wie diese Intelligenz sich von dem Körper, den Sinnen usw. unterscheidend erkennt, und daß diese Intelligenz die Seele ist. Es gibt etwas, was in dem Körper, in den Sinnen usw. als eine selbständige Größe existiert und, wenn es der Reihe nach alles dies als Nicht-Ich erkennend beiseite geschoben hat, dort in der Gestalt der 5 feinen Buchstaben erkennt und eine Intelligenz ist. Da, wenn du sagend: „Ich bin auch das nicht!" auch das beiseite schiebst, gesagt werden muß, daß es doch eine so beiseite schiebende Intelligenz geben muß, und man so ohne Aufhören weitergehen kann, so erkenne, daß du jene Intelligenz bist, die in der Gestalt der feinen 5 Buchstaben erkennt. Wenn du sagst: „Da in den vorigen Sūtra gesagt ist, daß auch Māyeya und Çiva existieren, ist es angemessen, daß sie jenes Wissen haben und unterscheiden; der Vorwurf, daß man ohne Aufhören weitergehen kann, ist also nicht berechtigt", so wisse: „Da die mit dir verbundene Māyā in der Gestalt von Erde und den anderen Produkten mit dir in Verbindung steht und in dieser Zeit des Gebundenseins wie ein Spiegel dem Auge dir Wissen vermittelt, aber nicht selbst erkennt, kannst du nicht jene Māyā sein. Du, der du durch Māyā erleuchtet erkennst, kannst auch nicht mit Çiva identisch sein, der jenseits der Māyā steht. Du bist verschieden von beiden."

II. Adhikaraṇa: Behauptung: „Weil man sagt: „Mein Körper", gibt es eine Seele."

Kommentar: „Den Einwurf derjenigen, die den Körper für die Seele halten, weil man jene Intelligenz nur in Verbindung mit dem Körper beobachte, und weil es gang und gäbe sei, den Körper „ich" zu nennen, indem man sagt: „Ich schrumpfe zusammen", „ich werde dick", aufnehmend wird in Auflösung des zweiten Teils des Sūtra die obige Behauptung aufgestellt. Obgleich man, indem man sagt: „ich bin groß, ich bin klein, ich bin schwarz, ich bin ein Mensch, ich bin ein Brahmane", die Eigenschaften des Körpers aus Höflichkeit auf die Seele überträgt, sagt man doch nicht in derselben Weise vom Körper: „ich Körper, ich Hand, ich Fuß", sondern „mein Körper" usw. und unterscheidet so deutlich die Seele von dem Körper. So widerlegt (Meykaṇḍadeva) sie auf Grund ihrer eigenen Ausdrucksweise, indem er sagt, daß der obige Sprachgebrauch beweist, daß die Seele (von dem Körper) verschieden ist. Da es etwas gibt, das ebenso wie „mein Haus, mein Weib" auch „meine Hand, mein Fuß" sagt, wird gesagt, daß das die Seele ist. Den Einwurf: „‚Mein Körper' ist nicht im unterscheidenden possessiven Sinn gebraucht, sondern im identifizierenden Sinne, wie man unter Schlange (das Sternbild der Schlange), die nur als Kopf existiert, den Kopf

der Schlange versteht“, aufnehmend erklärt er die Meinung der Behauptung. Da Ausdrücke wie Kopf der Schlange zuweilen gebraucht werden, geht es an, sie dort im identifizierenden Sinne zu verstehen. Hier trifft das nicht zu. Da wir beobachten, daß Ausdrücke wie: meine Hand, mein Fuß, mein Auge, mein Ohr, mein Sinn, mein Atem, mein Wissen in mannigfacher Weise gewöhnlich in demselben Sinne wie: mein Haus, mein Weib, mein Besitz gebraucht werden, muß gesagt werden, daß dieser Sprachgebrauch durchweg nur im Sinne des unterscheidenden Besitzes statthat. Daher ergibt sich, daß ein so eingeführter Gegenstand verschieden ist (d. h. in dem Ausdruck mein Körper „mein“ und „Körper“ nicht ein und denselben Gegenstand, sondern zwei verschiedene Gegenstände ausdrücken).“

Beispiel: „Wie man sein Eigentum (solange man unwissend ist) nicht als verschieden von sich erkennend (im identifizierenden Sinne) „mein“ sagt, so sagst du (aus Unwissenheit) von deiner Hand, deinem Fuß, deinem Körper, die verschieden von dir sind, (im identifizierenden Sinne) „mein“ und hältst sie für deine Seele. Wenn du nachsinnst, wirst du erkennen, daß sie verschieden von dir sind.“

Kommentar: „Der Einwurf: „Man sagt doch in bezug auf Hand, Fuß usw. „mein“ im identifizierenden Sinn und nicht wie in bezug auf Haus, Weib usw., die man sofort als verschieden von sich erkennt, im unterscheidenden Sinne. Wie kann man diese zwei verschiedenen Sprachweisen einander gleichstellen?“ wird aufgenommen und die Behauptung durch das Beispiel erhärtet. Bevor du die Schriften der Materialisten gelernt hattest, hieltest du Haus, Weib und andere äußere Dinge fälschlich für deine Seele, nicht wahr? Wie du damals sie nicht als verschieden von dir erkanntest, sondern einzeln von ihnen „mein“ im Sinne des identifizierenden Possessivums aussagtest, so sagst du von deiner Hand, deinem Fuß, deinem Körper, die nicht du selbst sind, im Sinne des identifizierenden Possessivums „mein“ und von deinem Pāça-Wissen ebenso im Sinne des identifizierenden Possessivums „mein“. So sagend existierst du (tatsächlich) als ein verschiedener Gegenstand. Wenn du, wie du nach dem Studium der materialistischen Schriften Haus, Weib usw. als verschieden von dir erkannt hast, das wahre Wesen der Hand, des Fußes usw. durch Gründe usw. erkannt haben wirst, wirst du erkennen, daß Hand, Fuß usw. verschieden von dir sind.“

III. Adhikaraṇa. Behauptung: „Weil man um die 5 Sinnesobjekte weiß, existiert die Seele.“

Kommentar: „Den Einwurf derjenigen, die da sagen: „Weil alle übereinstimmend sagen, daß die 5 Sinne die 5 Sinnesobjekte erkennen, ergibt sich, daß sie nicht wie der Körper Materie sind. Da es auch nicht sehr Brauch ist, von ihnen „mein“ zu sagen, ist es angemessen, zu sagen, daß sie die Seele darstellen“, aufnehmend löst (Meykaṇḍadeva) den dritten Teil des Sūtra auf und stellt obige Behauptung auf.“ — „Weil von den 5 Sinnen der eine Sinn, der von den 5 Sinnesobjekten eins erkennt, die anderen Sinnesobjekte nicht erkennt, muß es etwas geben, das durch die 5 Sinne alle 5 Sinnesobjekte erkennt. Dies ist die Seele.“

Beispiel: „Die Sinne befinden sich im Körper. Der einen Gegenstand erkennende Sinn erkennt die anderen Gegenstände nicht.

Wenn es etwas gibt, das die 5 Buchstaben (gemeint sind die durch die in den 5 Buchstaben gegenwärtigen Gottheiten in Tätigkeit gesetzten 5 Sinne), die die von ihnen (den Sinnen) verschiedenen Sinnesobjekte erkennen, erkennt, dann bist du es. Weil sie (die Sinne) einzeln erkennen, bist du nicht identisch mit ihnen; erkenne dies."

Kommentar: „Den Einwurf: „Es ist richtig, daß die Sinne je einen Gegenstand erkennen und die anderen Gegenstände nicht erkennen. Wenn man annimmt, daß die 5 Sinne 5 Seelen sind, was für ein Fehler ist dabei? Wenn du sagst, daß ein Subjekt durch die 5 Sinne die 5 Sinnesobjekte erkennt, so sehen wir dafür keinen Beweisgrund. Wir halten dafür, daß ein nach und nach zustande kommendes Erkennen, das dadurch entsteht, daß man, nachdem man z. B. den Topf gesehen hat, ihn auch noch betastet, berechtigt ist wegen der Einheit der 5 Sinne in einem Körper", aufnehmend erhärtet er seine Behauptung." „Ein Sinn, der im Körper befindlich einen Gegenstand erkennt, erkennt die anderen Gegenstände nicht. Wenn man denen, die da fragen, ob es ein Subjekt gibt oder nicht, das erkennt, daß das Auge Gestalten und das Ohr Geräusche wahrnimmt, und so um die Geschäfte der 5 Sinne weiß, die die von ihnen verschiedenen 5 Sinnesobjekte durch die 5 feinen Buchstaben in Bewegung gesetzt erkennen, sagt, daß es kein solches Subjekt gibt, dann darf jenes Wissen nicht statthaben. Wenn man daher sagt: „es gibt ein solches Subjekt", dann bist du das so erkennende Subjekt. Wenn du fragst, was für ein Fehler es ist, zu sagen, daß die 5 Sinne das so Erkennende sind, so wisse, daß die Sinne die ihnen zukommenden Gegenstände nach und nach erkennen, aber nicht wissen, daß sie dieses Geschäft verrichten. Daher bist du, der du die Verrichtung der 5 Sinne erkennst und den Ertrag genießt, von ihnen verschieden. Mögest du das erkennen!"

„In diesen drei Adhikaraṇa ist das Dasein der Seele behauptet mit Rücksicht auf die im Wachzustand in Erscheinung tretende Natur der Seele."

IV. Adhikaraṇa: Behauptung: „Da man auch im Traumzustand erkennt, gibt es eine Seele."

Kommentar: „Den Einwurf derjenigen, die da sagen: „Da auch du ja annimmst, daß das Wissen der wünschenden Sinne durch den feinen Körper geschieht (Siddhiār II, 64), ist es angemessen, zu sagen, daß das von den Sinnen verschiedene Erkenntnissubjekt der feine Körper ist. Obgleich dieser nach außen hin nicht in Erscheinung tritt, so ist er doch im Inneren und bringt die Sinne nach außen hin in Bewegung und erkennt sie", aufnehmend löst er den 4. Teil des Sūtra auf und stellt obige Behauptung auf." „Weil man das, was sich im Traumzustand, in dem die 5 Sinne untätig daliegen, ereignet, weiß, muß die Seele verschieden sein (von dem feinen Körper). Da es etwas gibt, das im wachenden Zustande sagt: „Wir hatten einen Traum, wir hatten keinen Traum", muß dieses die Seele sein. Gegenüber dem Einwurf, daß jenes Wissen nur eine Erinnerung ist, da das, was das sich im Traumzustand Ereignende erkennt, der Sūkshmaçarīra ist, wird die Behauptung noch weiter erklärt: Da die Meinung der Worte: „im Traumzustand erkennen" die ist, daß man das im Traumzustand sich Ereignende im Wachzustand ungenau weiß, kann

man hier doch nicht von einer Erinnerung reden. Wenn der Sūkshmaçarīra, der den Traum hat, im Wachzustand ihn weiß, muß er ihn so wissen, wie er ihn gehabt hat und darf ihn nicht ungenau wissen. Wenn das Wissen der Seele zukommt, dann ist ein ungenaues Wissen möglich, da sie nicht wie der Sūkshmaçarīra eines Wesens ist, sondern die zwei Möglichkeiten des Hinein- und Hinausgehens hat. Daher nimm an, daß die so wissende Seele etwas anderes ist (als der Sūkshmaçarīra)."

Beispiel: „Wenn die 5 Sinne, die im (Sthūla-)Körper tätig sind, untätig daliegen (nämlich im Schlaf), dann trittst du schmerzlos in einen anderen Körper (Sūkshma) ein. Wie diesen (Sthūla)-Körper nimmst du einen anderen Körper (Sūkshma) an, betätigst dich und vertauschst ihn (beim Erwachen) wieder (mit dem Sthūla-Körper). Daher bist du verschieden (von dem Sūkshmaçarīra)."

Kommentar: „Hier wird beschrieben, wie die Seele in den Traumzustand eintritt, wie sie dort existiert und wie sie zurückkehrt, und die Behauptung so erhärtet. Wenn die 5 Sinne, die in dem Sthūlaçarīra, der sich oben als von der Seele verschieden ergeben hat, tätig sind, untätig daliegen, dann ist alle nach außen hin gerichtete Tätigkeit unterdrückt, und du trittst schmerzlos in den (Sūkshma-)Körper ein und nimmst wie den Sthūlaçarīra den von diesem verschiedenen Sūkshmaçarīra an, siehst, hörst, genießt, riechst und fühlst auf eine andere Weise und vertauschst diesen Körper (beim Erwachen) wieder mit dem Sthūlaçarīra. Daher bist du nicht der Sūkshmaçarīra, sondern verschieden von ihm."

„In diesem Adhikaraṇa wird das Dasein der Seele behauptet mit Rücksicht auf die im Traumzustand in Erscheinung tretende Natur der Seele."

V. Adhikaraṇa: Behauptung: „Da im Schlafzustand weder Genuß noch Betätigung statthat, gibt es eine Seele."

Kommentar: „Der Einwurf derjenigen, die da sagen: „Es ist berechtigt, zu sagen, daß der Atem, der nicht wie der Sūkshmaçarīra nur im Traumzustand, sondern auch im Tiefschlafzustand und im Turīya-Zustand tätig ist, die Seele ist, die die Organe ein- und ausgehen läßt und sie weiß" wird aufgenommen und in Auflösung des 5. Teiles des Sūtra obige Behauptung aufgestellt." „Da im Schlaf das Empfinden von Freud und Leid und die Betätigungsfähigkeit im Körper nicht existieren, und da im wachenden Zustand das Gefühl von Freud und Leid und die Betätigungsfähigkeit existieren, ist das, was jenes bewirkt, die Seele. Die Behauptung wird unten noch näher erklärt zur Entkräftung des folgenden Einwurfs: „Es besteht kein Zweifel darüber, daß man denen, die da fragen, ob die Aussage, daß während des Tiefschlafes kein Gefühl und keine Betätigung statthaben, sich auf den Körper oder auf den Atem bezieht, antworten kann, daß Gefühl und Betätigung dem Körper nicht zukommen, da der Körper Nicht-Intelligenz ist. Was die Frage anbelangt, ob dem Atem Gefühl und Betätigung zukommen, so wisse, daß man durch den Deduktionsbeweis, daß das Wissen nach dem Erwachen, gut geschlafen zu haben, auf eine andere Weise nicht erlangt wird, zu dem Schluß gelangt, daß es auch im Tiefschlaf ein Genießen von Freud und Leid gibt. Da wir auch beobachten, daß eine Betätigung sowohl

im wachenden Zustand als im schlafenden Zustand statthat, weil der Atem tätig ist, ist es widersinnig, zu behaupten, daß im Schlafzustand dem Atem kein Gefühl und keine Betätigung zukommt." „Weil im Tiefschlaf, wenn außer Atem alle anderen Organe untätig sind, Genießen und Betätigung im Körper nicht statthaben, obgleich der Atem tätig ist, und weil im Wachzustande, wenn die Organe nicht unterdrückt sind, Genießen und Betätigung im Körper statthaben, ist dasjenige, das so als Ursache des Vorhandenseins und Nichtvorhandenseins von Genießen und Betätigung die Organe unterdrückt und wieder in Tätigkeit setzt, die Seele."

Beispiel: „Da, wenn im Körper, mit dessen Hilfe man erkennt, die Organe untätig daliegen, der Atem ohne Gefühl und Betätigung tätig ist, muß das erkennende Subjekt etwas anderes sein. Wenn die Seele im Körper sich nicht zurückziehend tätig ist, dann hat der Körper Gefühl und Betätigung."

„In diesem Adhikaraṇa wird das Dasein der Seele behauptet mit Rücksicht auf die im Tiefschlaf und im Turīya in Erscheinung tretende Natur der Seele."

VI. Adhikaraṇa. Behauptung: „Da man unterwiesen erkennt, existiert die Seele."

Kommentar: „Der Einwurf derjenigen, die da sagen, daß es angemessen sein wird, zu behaupten, daß Brahma die Seele ist, da Brahma nicht wie die oben genannten materiellen Dinge, sondern Cit ist, wird aufgenommen und in Auflösung des 6. Teiles des Sūtra obige Behauptung aufgestellt." — „Da es sich so verhält, daß man, wenn man ohne tätige Organe ganz nackend (ganz auf sich angewiesen) in Atītāvasthā daliegt, ohne die Fähigkeit des Erkennens ist, und da man nachher, nur wenn durch die Kalā und die anderen Organe unterwiesen, erkennt, muß die so erkennende Seele von Brahma verschieden sein, da das Gesagte nicht von Brahma gelten kann, das ewig unveränderlich und das reine Wissen ist. Daraus, daß gesagt wird: „wenn unterwiesen erkennen" ergibt sich, daß sie vorher nicht erkennend existierte. Da man, wenn unterwiesen, daß Gott reines Wissen ist, erkennend als ein Unterwiesener dasteht, ist das Unterwiesene die Seele. Gegenüber dem Einwurf: „Wir nehmen an, daß Brahma, das reines Wissen ist, in der Zeit der Unwissenheit nicht ohne Organe erkennt. Daher geht es nicht an, zu sagen, daß die Seele verschieden ist von Brahma", wird die Behauptung noch näher erklärt. Da es etwas gibt, das die Unterweisung erhält, da der Guru durch die Veden und Āgama unterwiesen erkennend lehrt, daß der Höchste nicht wie die Seele, die, selbst wenn mit Organen ausgerüstet, nicht die Fähigkeit hat, ihr Wesen zu erkennen, vergessend erkennt, sondern das absolute Wissen ist, das wissend weiß, muß das Subjekt dieses Wissens die oben durch den Schriftbeweis als existierend erwiesene Seele sein."

Beispiel: „Was ist dasjenige, das erkennt, aber wenn es (einen zweiten Gegenstand) zu erkennen sich anschickt, (den ersten Gegenstand) nicht mehr erkennt und das Erkannte vergißt und auch im Wachzustand Zuständen unterworfen ist? Dieses kann nicht das reine Wissen sein. Wenn der die Wahrheit Erkannte nachsinnt, so

erkennt er, daß das die Seele ist, die sich mit dem, was ihr entgegentritt, identifiziert."

Kommentar: „Den Einwurf: „Man hat zwar, auch wenn man mit den Organen ausgerüstet ist, nur die Fähigkeit, Gegenstände zu erkennen, weil das Nichtwissen noch nicht beseitigt ist, und nicht die Fähigkeit, sein eigenes Wesen zu erkennen. Da das Wesen (des eigenen Selbst) durch Unterweisung erkannt werden kann, ist unsere Position (daß Gott die Seele ist) nicht falsch", aufnehmend hebt er den Unterschied im Erkennen von Gegenständen hervor und bekräftigt die Behauptung. Man kann auch annehmen, daß durch dieses Beispiel der Unterschied zwischen dem vollkommenen Wissen Gottes und dem unvollkommenen Wissen der Seele gezeigt werden soll." — „Was ist dasjenige, das, wenn es auch mit allen Organen ausgerüstet im Wachzustande Gegenstände erkennt, sie nicht alle gleichzeitig, sondern nur immer einen erkennt, und das, wenn es einen Gegenstand zu erkennen sich anschickt, den vorher erkannten Gegenstand dann nicht mehr wahrnimmt, und das auch die so einzeln erkannten Gegenstände nicht ununterbrochen weiß, sondern vergißt, und das auch im Wachzustande 5 Avasthā (Zuständen) unterworfen ist? Daß dies nicht Materie sein kann, haben wir vorher gezeigt, und werden wir noch später zeigen. Da Brahma alles gleichzeitig und von selbst wissendes großes Wissen ist, kann es nicht Brahma sein. Wenn einer, der den Siddhānta wirklich erkannt hat, nachsinnt, so wird er erkennen, daß es von jener Intelligenz verschieden sein muß, wie das Augenlicht verschieden ist von dem Sonnenlicht, und daß es die Seele ist, die die Natur hat, sich mit dem, was ihr entgegentritt, identifizierend zu erkennen." — „Das Beispiel wird auch folgendermaßen verstanden: „Was ist dasjenige, das das Gelesene sofort erkennt, das öfter lesend erkennt, das, wenn auch öfter lesend, doch nicht erkennt, und das das Gelernte wieder vergißt?" — „Hier wird das Dasein der Seele behauptet mit Rücksicht auf die im Atīta- und Çuddha-Zustand in Erscheinung tretende Natur der Seele."

VII. Adhikaraṇa. Behauptung: „Die Seele ist in dem Körper, der ein Produkt der Māyā ist."

Kommentar: „Den Einwurf derjenigen, die behaupten: „Es ist richtig, daß die Seele nicht irgend einer der genannten Gegenstände wie Körper usw. ist. Da kein Wissen zustande kommt, wenn einer von ihnen fehlt, und da Wissen statthat, wenn alle zusammen vorhanden sind, ist es angebracht, die Gesamtheit all der Gegenstände Seele zu nennen", aufnehmend stellt er in Auflösung des letzten Teiles des Sūtra die obige Behauptung auf." — „In dem Körper, der aus Produkten der Māyā gemacht und wie eine in Bewegung gesetzte Maschine ist, befindet sich die von ihnen (den genannten Bestandteilen des Körpers) verschiedene Seele. Da sie alle als Produkte der Māyā nicht ewigen Bestand haben, ergibt sich, daß sie nicht die ewigen Bestand habende Seele sein können."

Begründung: „Die (einzelnen) Bestandteile haben ihre besonderen Namen."

Kommentar: „Der Einwurf: „Wir können nicht zustimmen, daß Citta und das aus Citta Abgeleitete, die Gesamtheit der 5 inneren

Sinne, Produkte der Māyā sind. Wie soll es daher angebracht sein, anzunehmen, daß die Seele verschieden von ihnen ist", wird aufgenommen und die Behauptung noch auf eine andere Weise begründet." — „Weil die Produkte der Māyā, die du die 5 Sinne nennst, nicht Seele genannt werden, sondern ihre besonderen Namen haben, ist obige Behauptung berechtigt."

Beispiel: „Wenn man nachsinnt, (muß man zugeben, daß die Gesamtheit der Organe) besteht aus den Tattva von Kalā bis Erde. Diese sind Produkte der Māyā und haben keinen Bestand. Wenn man, ohne abzuschwächen, die Intelligenz (die in ihnen zugegen ist) erkannt hat und darnach (die Gesamtheit der Organe) untersucht, erkennt man, daß sie ein einem Licht gleichender Körper ist. Die Seele ist verschieden von ihr."

Kommentar: „Den Einwurf: „Da wir der Ansicht sind, daß, wenn auch die einzelnen Bestandteile ihre besonderen Namen haben, doch der Gesamtheit der Name „Seele" zukommt, ist unsere Position nicht fehlerhaft," aufnehmend zeigt er, daß sie, wenn sie verschiedene Namen haben, sie nicht in dem von ihnen (den Gegnern) gesagten Sinne haben, sondern in einem anderen Sinne, inwiefern sie Produkte der Māyā sind, und daß auch die Gesamtheit nicht den Namen Seele, sondern einen anderen Namen hat, und erhärtet so seine Begründung." — „Wenn man wissenschaftlich untersucht, was die einzelnen Bestandteile der „Gesamtheit" sind, so ergibt sich, daß es die Tattva von Kalā bis Erde sind. Da sie alle Produkte der Māyā sind, haben sie keinen Bestand, sondern bestehen nur eine kleine Zeit und gehen zugrunde. Wenn man zunächst das Wesen der Intelligenz, die in jener „Gesamtheit" offenbar ist, ohne abzuschweifen, aufmerksam betrachtet und darnach an die Untersuchung des Wesens der „Gesamtheit" geht, wird man erkennen, daß die „Gesamtheit" der aus Sthūla, Sūkshma und Para-çarīra bestehende Körper für die Seele ist, der (für die Seele die Bedeutung hat) wie das Licht für das Auge. Daher ist die Seele von dem Körper verschieden, ebenso wie das Auge von dem Licht verschieden ist."

IV. Sūtra: „Obgleich die Seele nicht identisch ist mit einem der Antaḥkaraṇa, steht sie doch in Verbindung mit ihnen, wie ein König mit seinen Ministern, weil sie infolge des Āṇavamala nicht erkennt und ist so den 5 Avasthā (Zuständen) unterworfen."

1. Adhikaraṇa. Behauptung: „Die Seele ist nicht identisch mit Manas, Buddhi, Ahaṃkāra, Citta, den 4 Antaḥkaraṇa."

Kommentar: „Der Einwurf der Antaḥkaraṇātmavādi, die da sagen: „Da alles andere besondere Namen hat, können sie nicht die Seele sein. Aber da Manas und die anderen Antaḥkaraṇa in Çivajñānasiddhiār IV, 28 mit dem Namen Seele bezeichnet werden, und da es nicht angeht, diese Bezeichnung für eine Metonymie zu halten, da die Sinne usw. nicht so bezeichnet werden, ist es angemessen, sie einzeln Seele zu nennen", ist aufgenommen und in Auflösung des ersten Teiles des Sūtra die obige Behauptung aufgestellt." — „Obgleich dies in dem vorigen Sūtra gesagt sein müßte, ist es hier nicht im Sinne einer Feststellung, sondern im Sinne einer Wiederholung gesagt, weil es zur Begründung davon, daß die Seele mit den Antaḥ-

karaṇa wie ein König mit den Ministern in Verbindung steht und dem Avasthā unterworfen ist, nötig ist, und weil es der Grammatik nicht entspricht, eine Aussage zweimal zu tun.“ — „Damit das Wort Antaḥkaraṇa nicht von Kalā usw., den inneren Antaḥkaraṇa, verstanden wird, sagt er hier ausdrücklich: Manas, Buddhi, Ahaṃkāra, Citta. Weil unter denen, die das Dasein der Kalā usw. annehmen, keine sind, die nicht auch annehmen, daß die Seele verschieden von ihnen ist, und daher hierüber kein Einwurf erhoben wird, und weil das, was mit den Ministern verglichen wird und die Ursache der Zustände ist, Manas usw. ist und nicht Kalā usw., die vielmehr mit einem Kleide verglichen werden und auch im Atīta unzertrennlich mit der Seele verbunden sind, und daher kein Grund vorliegt, sie hier zu erwähnen, spricht er hier von Manas und den anderen äußeren Antaḥkaraṇa.“

Begründung: „Sie (die Antaḥkaraṇa) sind sowohl wissend als nichtwissend.“

Kommentar: „Den Einwurf: „Da auch ihr Çivajñānasiddhiār IV, 2 sagt, daß Manas, Buddhi, Ahaṃkāra und Citta so eng mit der Seele verbunden sind, daß sie als Seele erscheinen, ist es angemessen zu sagen, daß die Seele eins der Antaḥkaraṇa ist“, aufnehmend, erhärtet er die Behauptung“: „Da die Antaḥkaraṇa, wenn in Beziehung zu den niedrigeren Tattva betrachtet, Cit, aber wenn an sich betrachtet, Acit sind, muß die Seele, die auch an sich betrachtet Cit ist, verschieden von den Antaḥkaraṇa sein.“ — „Das Citta, inspiriert von der Seele, sinnt über eins der Dinge, die die 5 Sinne wahrnehmen, nach, was es wohl sein mag; es weiß aber nicht, daß es nachsinnt. Der Manas sagt: „Das kann es sein“, und fragt dann: „Ist es das wirklich oder nicht?“, stellt so eine Behauptung auf und bezweifelt sie; er weiß aber nicht, daß er eine Behauptung aufstellt und sie bezweifelt. Das Ahaṃkāra versteift sich darauf, daß es den Gegenstand kennt, und erklärt: „Ich behaupte, daß es das ist“; es weiß aber nicht, daß es sich versteift. Die Buddhi entscheidet endgültig, daß es das ist; sie weiß aber nicht, daß sie entscheidet. Die Seele, die nicht so erkennt, sondern die sich mit den Antaḥkaraṇa vereinigt und sagt: „Ich sinne nach, ich bezweifle, ich versteife mich, ich entscheide“, und sich dann bald darin und bald darin verwandelt und die Modifikationen des Buddhi-Tattva, die in der Gestalt von Freud, Leid und Lust zu ihr kommen, in Verbindung mit Kalā usw. stehend als Freud und Leid und Lust erkennt und sich bewußt ist, daß sie Freud, Leid und Lust empfindet und sich so sowohl im Hinblick auf anderes als im Hinblick auf sich selbst als Cit erweist, kann nicht identisch mit den Antaḥkaraṇa sein, die im Hinblick auf sich selbst nicht Cit sind.“ — „Wie man im Hinblick auf Fernstehende, um das Besondere des in der nächsten Umgebung des Königs Seins hervorzuheben, die Minister aus Höflichkeit König nennt, so werden auch in dem angeführten Satze des Çivajñānasiddhiār im Hinblick auf die äußeren Organe die Antaḥkaraṇa aus Höflichkeit Seele genannt, um das Besondere des in der unmittelbaren Nähe der Seele Seins hervorzuheben. Weil sie mitberaten, werden die Antaḥkaraṇa mit Ministern, die anderen Organe aber mit dem Gefolge verglichen.

I. Beispiel: „Das, was die Antaḥkaraṇa erkennen, sind die bestehenden Erkenntnisobjekte. Wie die Antaḥkaraṇa verschieden sind von den Objekten, so ist die Seele verschieden von den Antaḥkaraṇa. Das, was die Antaḥkaraṇa wahrnehmen, erkennt die Seele. Die Wahrnehmung trifft die Seele, wie die Welle das Ufer.“

Kommentar: „Hier wird die Begründung erhärtet, indem beschrieben wird, wie die Antaḥkaraṇa im Hinblick auf niedriger Stehendes Cit sind, aber im Hinblick auf höher Stehendes und im Hinblick auf sich selbst Acit.“ — „Das, was ohne Unterbrechung an die Seele herantritt, ist zunächst die Wahrnehmung durch die 5 Sinne, sodann die Wahrnehmung durch Manas und endlich die sich auf Freud und Leid stützende Wahrnehmung.“

II. Beispiel: „(Auch was die Erkenntnis durch die Antaḥkaraṇa betrifft), erkennt die Seele verschieden, indem sie mit Citta sich identifizierend nachsinnt, mit Manas sich identifizierend zweifelt, mit Ahaṃkāra sich identifizierend falsche Schlüsse zieht und mit Buddhi sich identifizierend genau Bescheid weiß, und muß daher von ihnen verschieden sein, wie die Zeit von den Zeitabschnitten verschieden ist.“

Kommentar: „Hier wird erhärtet, daß die Seele von den Antaḥkaraṇa verschieden ist, indem, um das oben im allgemeinen gezeigte Wesen der Antaḥkaraṇa auch im besonderen zu beschreiben, gezeigt wird, daß auch in der Verstandes-Wahrnehmung verschiedenes Wissen statthat.“ — „Die Seele reagiert nicht in ein und derselben Weise auf die Verstandes-Wahrnehmung, die durch Manas und die übrigen Antaḥkaraṇa sich eins der durch die 5 Sinne wahrgenommenen Dinge bemächtigt, sondern sinnt, sich mit Citta identifizierend, nach, zweifelt, sich mit Manas identifizierend, zieht, sich mit Ahaṃkāra identifizierend, falsche Schlüsse und weiß, sich mit Buddhi identifizierend, genau und erkennt so verschieden, je nachdem sie sich mit einem der Antaḥkaraṇa identifiziert, und muß daher von den Antaḥkaraṇa verschieden sein, wie das Kālatattva, das mit der Sonne usw. verbunden die Zeitabschnitte wie Stunde, Tag, Monat, Jahr bewirkt, verschieden ist von der Sonne usw.“

Soweit die Ausführungen im Bodha, die das Dasein der Seele beweisen und die Seele von all dem unterscheiden sollen, was vielleicht mit der Seele verwechselt werden könnte. Sie ist nicht Brahma, womit die Vedāntisten der Caṃkara'schen Schule sie verwechseln. Sie ist auch nicht identisch mit dem Körper oder seinen Organen und Sinnen und Kräften, wie materialistische Schulen verschiedener Richtungen annehmen. Warum sie mit keinem von all diesem identifiziert werden darf, wird zur Genüge aus den obigen Ausführungen Meykaṇḍadevas erkannt worden sein. Aufmerksam gemacht sei nur noch darauf, daß die Beweisführung für die Existenz der Seele ähnlich der Beweisführung für die Existenz Gottes ist. Wie aus der Tatsache der Existenz der Welt und des Geschehens in der Welt auf das Vorhandensein einer von der Welt verschiedenen und sie regierenden Intelligenz geschlossen wird, so wird aus der

Tatsache der Existenz lebender Wesen und ihrer Betätigung auf das Vorhandensein einer von der sinnenfälligen Gestalt dieser Wesen und ihren Betätigungsorganen verschiedenen und sie regierenden Intelligenz geschlossen.

## 2. Die Vielheit und Klassifizierung der Seelen.

In der Aufzählung der ewigen Substanzen nehmen die Seelen die zweite Stelle ein. Da die Seelen keinen Anfang haben, also nicht entstehen, d. h. weder erschaffen werden noch aus irgend etwas emanieren, ist es selbstverständlich, daß die Anzahl der Seelen nicht vermehrt werden kann. Da die Seelen auch kein Ende haben, sondern immer ohne Aufhören existieren, ist es auch selbstverständlich, daß die Anzahl der Seelen nicht vermindert werden kann. Die Anzahl der Seelen bleibt ewig dieselbe. Wie viele Seelen es gibt, kann nicht berechnet werden. Ihre Anzahl ist unendlich. „Die Weisen sagen, daß die Seelen unzählig viel sind“, sagt Umāpati Prak. II, 1. Payañ II, 1 sagt derselbe Lehrer:

„Wie die Zahl der Tage, an denen Seelen geboren sind (d. h. in Körper eingetreten sind), und die Zahl der Tage, an denen noch Seelen geboren werden, ist, so ist die Zahl derer, die befreit sind, und die Zahl derer, die noch befreit werden.“ — Der Kommentar erklärt diesen Spruch wie folgt: „Die Länge der Zeit, in der Seelen geboren sind, die Länge der Zeit, in der Seelen noch geboren werden, die Zahl derer, die die heilige Gegenwart des Höchsten erlangt haben, die Zahl derer, die sie noch erlangen werden, sind alle einander gleich, d. h. sie sind unendlich viele.“ — „Hier wird die Existenz der Seelen und ihre Vielheit behauptet.“

Dem einen Çiva stehen unzählige Seelen gegenüber. Endlos ist die Zahl der Tage, an denen Seelen geboren sind, denn die Zahl der Tage erstreckt sich nicht bloß auf diese Weltperiode, sondern auch auf die früheren Weltperioden, und endlos ist die Zahl der Tage, an denen noch Seelen geboren werden; denn dieser Weltperiode werden noch weitere folgen. So ist die Zahl der Seelen, sowohl der Erlösten als auch der Unerlösten, endlos, unberechenbar. Sie stellt die Summe aller Menschen, aller Pflanzen, aller Tiere, aller Dämonen, aller Götter, kurz aller nur irgendwo in den 224 Welten sich befindlichen lebenden Wesen dar, deren es allein 8400000 verschiedene Arten gibt, wie wir Seite 141 gesehen haben. Die 7 Klassen und 8400000 Arten, die wir dort kennen gelernt haben, stellen nicht verschiedene Arten von Seelen dar, sondern nur verschiedene Arten von Körpern, in die die Seelen im Laufe der Seelenwanderung eintreten können. Ihrem inneren Wesen nach sind alle Seelen gleich. Unterschiede gibt es außer im Hinblick auf die Körper nur noch im

Hinblick auf die Fesselung. Umāpati antwortet Payañ II, 2 auf die Frage: „Sind die Seelen alle gleich?“

„Es gibt Seelen, die mit allen drei Mala behaftet sind, ferner solche, die mit zwei Mala behaftet sind, und endlich solche, die mit einem Mala behaftet sind.“

Die mit nur einem Mala, nämlich Āṇavamala, behafteten Seelen heißen Vijñānakalar (die richtige Erkenntnis in sich schließenden), die mit zwei Mala, mit Āṇavamala und Karmamala, behafteten Seelen heißen Pralayākalar (die Auflösung, Vernichtung, Tod in sich schließenden), die mit drei Mala, Āṇavamala, Karmamala und Māyāmala, behafteten Seelen endlich heißen Sakalar (die alle Teile in sich schließenden). Die Vijñānakalar und Pralayākalar sind Götter, letztere niedriger stehend als die ersteren. Die Sakalar sind alle anderen Seelen, von den Pflanzen an bis zu den Menschen. Doch gehören auch die Dämonen und sogar Götter wie Brahma und Vishṇu zu den Sakalar. Der Unterschied zwischen den Seelen der drei Klassen ist kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller, wie aus der Antwort Umāpatis auf die Frage: „Steht die eine Klasse höher als die andere?“ hervorgeht: „Alle drei Klassen sind behaftet mit dem Āṇavamala. Der Unsichtbare ist die Hilfe für die Seinen.“ Payañ II, 1. Alle drei Klassen sind im letzten Grunde einander gleich, denn alle drei Klassen sind mit dem Āṇavamala behaftet und bedürfen daher der Hilfe des Höchsten. Die Befreiung der Vijñānakalar und Pralayākalar ist natürlich leichter als die der Sakalar, weil die Fesselung eine geringere ist, aber gefesselt sind sie alle und durch eigene Kraft erlangt keine der drei Klassen die Erlösung, alle drei sind auf die Hilfe Çivas angewiesen und haben sich eines Reinigungsprozesses zu unterziehen.

### 3. Beschreibung des Wesens der Seele an sich.

Schon aus den negativen Bestimmungen der Seele, die wir § 1 dieses Teiles kennen lernten, geht hervor, daß der Siddhānta die Seele weit über die Materie erhebt, daß er sie nicht für ein Produkt derselben oder für eine physisch erklärbare Kraft oder etwa nur für einen Kollektiv-Begriff der höheren Fähigkeiten des materiellen Körpers hält, daß er sie vielmehr bewußt als etwas wesentlich von der Materie Verschiedenes ihr gegenüberstellt und überordnet. Wie der Siddhānta die Seele für etwas wesentlich von der Materie Verschiedenes hält, so hält er sie auch für etwas von Gott, der reinen Intelligenz, Verschiedenes, was schon daraus hervorgeht, daß er Gott den Herrn der Seele nennt. Wie beschreibt nun

der Siddhânta das Wesen dieser Größe, die weder Materie noch reine Intelligenz ist, näher?

Daß der Siddhânta der Seele unanfängliches Dasein zuschreibt, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Wäre sie nicht ewig, so könnte sie nach der siddhântischen Grundanschauung von der Unmöglichkeit des Entstehens eines in keiner Weise existierenden Dinges überhaupt nicht eine selbständige Größe sein, sondern müßte entweder zu der Kategorie Gott oder Materie gezählt werden, je nach dem, woraus man sie sich entstanden zu sein dächte, oder für etwas Nicht-Wirkliches, für ein Nichts erklärt werden. Mit der Anfangslosigkeit der Seele ist für einen Siddhântisten auch die Unsterblichkeit der Seele gegeben, da ja bestehende Realitäten nicht gänzlich verschwinden können, sondern irgendwie bis in alle Ewigkeit fortexistieren müssen.

Es ist eine Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens, bei Realitäten zunächst irgend eine Existenzform vorauszusetzen. Diese Eigentümlichkeit zwang die siddhântischen Lehrer, längere Abhandlungen über die Existenzformen, die etwa dem höchsten Wesen zugeschrieben werden können, zu schreiben, und zwingt sie auch, auf die Frage nach der Existenzform der Seele einzugehen. Aruḷnanti weist Siddhiâr IV, 15 zunächst die Anschauung zurück, als habe die Seele die Gestalt eines Atoms. Hätte sie diese Gestalt, so würde sie, meint er, durch die vielen Öffnungen im Körper entweichen und nicht gezwungen werden können, im Körper zu bleiben, würde zu einer vergänglichen Nicht-Intelligenz, ja zur Materie, und dem Tode unterworfen sein. Weitere Gründe, warum der Seele jede Gestalt, sichtbare sowohl als unsichtbare, abgesprochen werden muß, ergeben sich aus folgenden Zeilen:

„Wenn du sagst, daß die Seele Gestalt hat, so wisse, daß man sie in dem Körper sehen müßte. Alles, was durch Emanation in Erscheinung tritt, ist nicht ewig, besteht aus (materiellen) Elementen. Du müßtest auch zeigen können, wie sie in den Mutterleib eintritt. Wenn du sagst, daß sie dem Auge nicht sichtbar ist, so gibst du ja mit deinem eigenen Munde zu, daß sie keine Gestalt hat.“ „Wenn du sagst, daß die Seele eine Sûkshma-Gestalt hat, so wisse, daß diese Gestalt, die sich aus Manas und den anderen Antaḥkaraṇa und den Tanmâtra zusammensetzt, und die die Ursache des Sthûla-Körpers ist, Nicht-Intelligenz ist. Wenn du sagst, daß es einen noch feineren Körper gibt als den, den ich (hiermit) verwerfe, so wisse, daß alle Körper, die gestaltig sind, Nicht-Intelligenz und nicht ewig sind.“ „Wenn du sagst, daß die Seele gestaltlose Gestalt ist, so wisse, daß Gestaltigkeit nicht Gestaltlosigkeit und Gestaltlosigkeit nicht Gestaltigkeit werden kann. Auch hat ein Gegenstand nicht einander entgegengesetzte Eigenschaften. Wenn du sagst, daß es sich so verhält wie Holz und Feuer, so wisse, daß man die Seele

sehen muß (da ja das Feuer sichtbar wird, wenn das Holz zum Brennen gebracht wird). Wenn sie sichtbar würde, würde sie aufhören, Sat zu sein.“ „Wenn du sagst, daß die Seele gestaltlose Gestalt ist wie die Gestalt des Mondes, so wisse, daß die Seele dann (von Zeit zu Zeit) erscheinen und eine dem Auge sichtbare Gestalt haben muß. Wenn du sagst, daß der menschliche Körper ein Produkt und eine Manifestation der Seele ist, so wisse, daß dann die Seele zu einer Fessel, zu einer Nicht-Intelligenz und zur Materie wird.“ „Wenn du sagst, daß die Seele wie der Äther gestaltlos und unveränderlich ist, so sage doch, was den Körper fesselt, ihn bewegt, ihn laufen und wieder langsam gehen läßt, ihn sich anlehnen macht, ihn stehen, sitzen, liegen, im Sande sich wälzen läßt und all die anderen großen Veränderungen bewirkt.“ Siddhiār IV, 9—13

Was ist der Sinn dieser Aussage, daß die Seele keinerlei Gestalt hat? Soll damit etwa gesagt werden, daß sie ihrem Wesen nach über alle Schranken des Raumes erhaben, also allgegenwärtig ist, wie Gott allgegenwärtig ist? Daß der Seele eine der Allgegenwart Gottes gleiche Allgegenwart zukommt, weist Aruḷnanti zurück:

„Wenn du sagst, daß die Seele allgegenwärtig ist und so weiß, so mußt du mir sagen, wie die Seele verschiedene Zustände erleiden kann. Ferner mußt du sagen, wie es kommt, daß sie die vergänglichen Dinge einzeln erkennt. Endlich mußt du auch erklären, wie sie existiert, wenn hier alles untergegangen ist.“ Siddhiār IV, 18.

Sie ist aber auch nicht gestaltlos und allgegenwärtig wie Māyā, die Urmaterie.

„Die Seele ist gestaltlos und alles-durchdringend nicht wie die Allgegenwart und Gestaltlosigkeit der Acit.“ Siddhiār IV, 20.

Wäre sie allgegenwärtig wie Gott, so wäre Gott überflüssig, so wäre sie nicht mehr von Gott zu unterscheiden. Wäre sie allgegenwärtig wie die Urmaterie, so würde sie zu einem mechanischen, intelligenzlosen Etwas. Positiv sagt Aruḷnanti endlich: „Sie hat das Wesen, das zu durchdringen, worin sie wohnt.“ Siddhiār IV, 20, An sich kommt ihr Allgegenwart zu, aber keine unbedingte, unbegrenzte, sondern eine bedingte. Sie selbst hat keine Gestalt, hat aber das Bestreben, irgend eine Gestalt anzunehmen. Diese Gestalt stellt dann die Grenze ihrer Allgegenwart dar. Innerhalb dieser Gestalt aber gibt es für sie keine Grenzen. Wohnt sie im körperlichen Leibe, ist sie dort allgegenwärtig, wohnt sie in Gott (nach der Erlösung), so ist sie in Gott allgegenwärtig.

Daß die Seele nur bedingt allgegenwärtig ist, hängt zusammen mit ihrem, wie wir sagen können, sich assimilierenden Wesen, wie aus folgenden Worten hervorgeht:

„O, du, der du bist der Gefährte der mondäugigen Çakti, bist, um mir die Seligkeit zu geben, in Veṇṇey (Wohnort des Meykaṇḍadeva erschienen, bist zu mir gekommen, bist in mich eingetreten, hast

mein Inneres erleuchtet, hast mir dein grenzenloses Wesen offenbart und auch mein Wesen. Trotzdem, o Guru, mußt du mir noch Auskunft über folgendes geben: Wenn ich über meine Feinheit und Größe nachsinne, erscheint es mir, als ob ich, der ich von der Unterwelt an bis zur Çakti alles gelernt habe, überall gegenwärtig bin. Trotzdem schlüpfe ich in die kleinen Öffnungen der Sinne hinein, werde dort verwirrt und erleide dort die 5 Zustände. Den Körper verlassend, bin ich dem Gehen und Kommen unterworfen. Du mußt mir sagen, wie ich überall gegenwärtig sein kann, wie ich in dem Körper eingekerkert sein kann, wie ich die Orte, die ich erlangen muß, erlange. Wenn du sagst, daß der Satz, daß Nichtexistierendes immer nichtexistierend ist, und daß Existierendes immer existierend ist, richtig ist, kann es kein Sich-Verkleinern und kein Sich-Vergrößern geben. Wenn du sagst, es ist wie wenn ein Elefant als Ameise geboren wird, so wisse, daß dies keine Antwort ist, denn deine Antwort betrifft den Körper. Wenn du sagst, daß die Seelen gemäß den Körpern existieren, die sie erlangen (d. h. so groß sind, wie die Körper), so wisse: So verhält sich die Sache nicht. Dann muß man doch sagen, daß die Seelen von Ewigkeit her wissend in die ihnen gelassenen Lücken eintreten. Die Fähigkeit, in großen (Körpern) groß zu sein und in kleinen (Körpern) klein zu sein, hast du, o Großer. Ich habe sie nicht. Du, der du mir immer angenehm bist, du mußt mir dies erklären." — „Hieraus ergibt sich, daß das Wesen der Seele ist, wie ein Kristall die Natur dessen zu sein, was in ihrer Nähe ist, daß sie dort allgegenwärtig ist, wo sie sich befindet, daß sie sich identifiziert mit dem, mit dem sie in Verbindung steht." Irupā 6.

Im Payañ II, 8 beschreibt Umāpati dieses sich assimilierende Wesen der Seele in bezug auf die Frage, ob die Seele Intelligenz ist oder nicht, durch die Frage:

„Gibt es nicht Gegenstände in der Welt, die im Dunkeln dunkel und im Lichte hell werden?"

Der Kommentar beantwortet die Frage mit den Worten:

„Das Auge, der Kristall, der Äther sind solche Gegenstände."

Hieraus ergibt sich zunächst mit aller Klarheit, daß die Seele nicht für Acit, d. h. Nicht-Intelligenz, aber auch nicht für reine, vollkommene Intelligenz gehalten wird. Dies wird noch bekräftigt durch folgende Aussagen.

„Wenn du sagst, daß die Seele Acit ist, so wisse, daß die Seele dann nicht wissen kann. Wenn du sagst, daß Acit Cit wird (dadurch, daß sie in Verbindung mit Manas usw. tritt), so wisse, daß Acit nicht Cit und Cit nicht Acit wird. Ein Gegenstand kann nicht teilweise Acit und teilweise Cit sein. Wenn du sagst, daß die Seele nicht Acit, sondern Cit ist, dann braucht sie doch nicht, um zu erkennen, Acit (Manas und die anderen Organe) anzunehmen." Siddhiār IV, 14.

Ähnlich lesen wir Prak. III, 3. Nicht-Intelligenz ist die Seele nicht, weil sie gewisses Wissen — ob dieses Wissen groß oder klein

ist, ist zunächst gleichgültig — besitzt. Wolle man dies leugnen, so stelle man sich in Widerspruch mit aller Empirie und würde schließlich bei einem Skeptizismus, ja absoluten Nihilismus anlangen.

„Was nützt es, daß es Licht, Finsternis und Welt gibt, wenn das geöffnete Auge keine Sehkraft hat?“ Payañ II, 6.

Mit diesen Worten beweist Umāpati im oben angedeuteten Sinne die absolute Notwendigkeit eines Erkenntnisvermögens in der Seele. Hätte die Seele es nicht, so wäre die Existenz Gottes (Licht), des Āṇavamala (Finsternis) und des Universums nicht erklärlich, ja überhaupt überflüssig. Die Existenz der Sonne, der Finsternis, durch deren Vorhandensein die Bedeutung der Sonne erst in das rechte Licht gerückt wird, und der Gegenstände hätte keinen nachweisbaren Zweck oder wäre wenigstens nicht erklärlich, wenn es kein sehendes Auge gäbe. Ebenso wäre die Existenz Gottes, deren wir durch die von uns wahrgenommenen Geschehnisse in der Natur gewiß werden, des Āṇavamala, das wir als eine bittere Realität täglich erfahren, und der Welt, der wir uns gegenübergestellt sehen, nicht nötig oder wenigstens ganz unerklärlich, wenn wir, die Seelen, nicht das Vermögen hätten, diese Dinge zu erkennen. Nur die Annahme, daß die Seelen Erkenntnisvermögen haben, macht das Vorhandensein der genannten drei Realitäten verständlich. Aus ihrem Vorhandensein und aus dem Wissen um ihr Vorhandensein muß der Weise auf das Vorhandensein eines Erkenntnisvermögens bei den Seelen schließen.

Dieses Erkenntnisvermögen der Seele ist aber kein vollkommenes, wie das Gottes. Sie kann keine vollkommene Intelligenz sein, denn dann müßte sie alles vollkommen wissen, was nicht der Fall ist.

„Weil die erkennende Seele einen Gegenstand nur durch Organe erkennt, weil sie das Erkannte wieder vergißt, weil sie, wenn jemand sie erinnert, sich wieder erinnert, weil sie sich selbst, die erkennt, nicht erkennt, ist sie nicht eine aus sich selbst erkennende Intelligenz, sondern nur eine Intelligenz, die erkennt, wenn sie unterwiesen wird.“ Siddhiār V, 3.

Umāpati verwirft den Gedanken, als ob die Seele reine Intelligenz sei, wie folgt:

„Was kann eine Kraft ausrichten, die das, was sie täglich erfährt, täglich wieder im Traum verwirrt.“ Payañ II, 4.

Die Betätigung der Seele als Intelligenz ist nicht immer dieselbe, was der Fall sein müßte, wenn ihr Erkenntnisvermögen ebenso rein und vollkommen wäre wie das Gottes. In den folgenden Sprüchen weist Umāpati noch auf andere Gründe hin, weswegen die Seele nicht für eine vollkommene Intelligenz gehalten werden kann.

„Es ist wirklich gut, die Seele, die ohne die 5 Sinne nichts erkennt, Wissen zu nennen!“ Payan II, 5.

Nach diesem Spruche erkennt die Seele nicht direkt und unmittelbar, was der Fall sein müßte, wenn sie vollkommene Intelligenz sei, sondern indirekt und mittelbar mit Hilfe einer ganzen Anzahl von Erkenntnisorganen.

Ähnlich lesen wir Siddhiār IV, 31. „Wenn die Seele (reine) Intelligenz wäre, wozu müssen dann die Organe und Sinne usw. der Seele das Wissen vermitteln? Das Wissen entsteht durch Hilfe der Produkte der Māyā wie Tanu und Karaṇa. Sie ist von Ewigkeit her von dem Mala verhüllt. Sie ist gestaltlos, regiert mit Hilfe der Sinne usw., wie der König mit Hilfe der Minister.“

Payan II, 7 lesen wir weiter:

„Sat erkennt nicht Asat. Asat erkennt nichts. Das, was beides erkennt, ist die Seele, die Satasat ist.“ Kommentar: „Çiva, der die ewige Weisheit ist, braucht die nicht ewigen Produkte der Materie nicht von neuem gezeigt bekommend zu erkennen. Die bewußtlosen Tattva können überhaupt nicht erkennen. Wenn diese zwei so beschaffen sind, dann können die Seelen, die ihr Erkenntnisvermögen auf sie richten und sie so erkennen, weder Sat noch Asat sein, sondern müssen Satasat sein.“

Gott braucht, weil er vollkommenes Wissen ist, sich keines Dinges beobachtend zu bemächtigen. Er weiß ohne Erkenntnisobjekte. (Siehe II, 3.) Die Seele dagegen erkennt nur, wenn ihr Erkenntnisobjekte gegenüberstehen. Ohne die kann ihr Erkenntnisvermögen sich nicht betätigen. In dem oben schon zitierten 8. Spruche wird die Seele im Hinblick auf ihr Erkenntnisvermögen weiterhin mit einem Auge und einem Kristall verglichen. Das Auge bedarf, damit es erkennt, eines Lichtes; der Kristall, damit er leuchtet, ebenfalls. Ebenso bedarf die Seele, um von dem ihr eigentümlichen Erkenntnisvermögen Gebrauch machen zu können, einer das Erkenntnisvermögen anregenden Erkenntnissonne. Çiva, der durch seine Çakti in den Seelen gegenwärtig ist, wie wir später noch näher sehen werden, ist diese Erkenntnissonne. Ohne ihn kann sich das Erkenntnisvermögen der Seele nicht betätigen, obgleich es vorhanden ist. Damit sind wir aber noch nicht zu Ende mit den die der Seele zukommenden Intelligenz von der Intelligenz Gottes unterscheidenden Aussagen. Spruch 9 lesen wir nämlich noch weiter:

„Für das Auge der Nachteule ist Licht tiefe Finsternis. So sind die Augen der Seelen, die Vāman (d. i. Çiva als den Glänzenden), nicht sehen.“

Wohl gleicht die Seele einem die Sonne bedürfenden Auge, aber nicht einem gesunden, sondern dem Auge einer Nachteule, oder mit anderen Worten, einem am Star erkrankten Auge. Die Nachteule sieht am Tage nicht, obgleich sie Augen hat, und obgleich

die Sonne hell scheint. Ihre Augen sind mit einer für das Sonnenlicht nicht empfänglichen Haut überzogen. Solange diese Haut nicht entfernt ist, sieht die Nachteule nicht trotz Auge und Sonne. So verhält es sich auch mit der Seele. Alle Erfordernisse zum Erkennen sind vorhanden, die Anlage zum Erkennen, Organe zum Erkennen, Objekte zum Erkennen, Erkenntnissonne — und doch sehen wir sie ohne wahre Erkenntnis. Es lagert sich etwas wie eine verdunkelnde Hülle um die Seele. Diese Hülle ist das Āṇavamala, das von aller Ewigkeit in Verbindung mit ihr existiert. Diese Hülle verhindert die Seele, obgleich alle Vorbedingungen zum Erkennen vorhanden sind, ihre Anlage zum Erkennen in die Tat umzusetzen. Sie wird, solange diese Hülle existiert, vielleicht einiges erkennen, wie ja auch die Nachteule wenigstens ein wenig erkennt. Wirkliches Wissen wird sie aber erst dann erlangen, wenn die Hülle vollständig beseitigt sein und die Erkenntnissonne ungehindert die schlummernde Anlage zum Erkennen entwickeln wird. Im Unterschied zu der reinen vollkommenen Intelligenz ist die Seele also eine Intelligenz, die 1. in ihrem Wissen Schwankungen unterworfen ist, die 2. Organe, 3. Objekte, 4. einer erleuchtenden Erkenntnissonne bedarf und 5. sich in den Fesseln einer verdunkelnden Macht befindet. Ihre Intelligenz ist also eine bedingte gegenüber der unbedingten Intelligenz Çivas, sie besitzt ein, wenn unterwiesen, erkennendes Erkenntnisvermögen im Unterschied zu dem durch sich selbst erkennenden und unterweisenden Erkenntnisvermögen, das Çiva eignet, sie ist eine kleine Intelligenz im Gegensatz zu Çiva, der die große Intelligenz ist, sie kann nur zu vermitteltem Wissen gelangen, während Çiva das Wissen schlechthin ist.

Das Erkenntnisvermögen ist nicht das einzige Vermögen, das die Seele besitzt. Sie besitzt auch noch das Vermögen zu Wünschen (oder Wollen) und zum Handeln. Von diesen 2 Vermögen wird nicht soviel gesprochen wie von dem Erkenntnisvermögen, doch ist das Vorhandensein dieser 2 für das ganze System von nicht geringer Bedeutung. Hätte die Seele nicht das doppelte Vermögen zu wollen und zu handeln, so wäre z. B. die ganze Karma-Lehre schlechterdings nicht zu verstehen und schwebte einfach in der Luft. Das Vermögen des Wünschens und Handelns ist von derselben Art wie das Erkenntnisvermögen, d. h. denselben Schranken unterworfen. Das Wünschen und das Handeln sind Schwankungen unterworfen, sie können sich nur betätigen, wenn Organe und Objekte vorhanden sind, wenn sie durch eine andere Größe in Bewegung gesetzt werden, und sind durch eine Fessel in ihrem Auswirken gehindert. Dafür daß der Siddhānta der Seele tatsächlich die drei genannten Vermögen

oder Anlagen zuschreibt, möge folgendes Zitat aus Siddhiār IV, 6—8 dienen:

„Wenn du sagst, daß alle Seelen (aus Brahma) erscheinen und die Kräfte des Wissens, Wollens und Betätigens erhalten, daß sie (Seele und Brahma) wie Feuer und Hitze verschieden und doch nicht verschieden sich wie Attribut und Substanz zueinander verhalten und (nur) verschieden erscheinen, so wisse, dann bedarf doch die Seele nicht all der Sinne und Organe, um zu erkennen.“ „Wenn du sagst, daß die Seele ohne Attribute ist, sondern die Eigenschaft, einfach zu sein, hat, so wisse, das Wünschen, Erkennen und Handeln dann nicht statthaben können. Wenn du sagst, daß sie (nämlich die drei Vermögen) mit dem Körper in der Gegenwart (d. h. unter der Leitung) der Seele verbunden sind (also Anlagen des Körpers und nicht der Seele sind), so wisse, daß sie nicht statthaben im Leichnam und während des Schlafes. Wenn du sagst, (daß das darauf zurückzuführen ist,) daß die Organe abgefallen sind, so wisse, daß dann die Gegenwart (Leitung) der Seele aufgehört haben muß.“ „Wenn du sagst, daß die Gegenwart (Leitung) ein Attribut ist und wie ein Magnet vor einem Eisen tätig ist, so wisse: Magnet hat die Fähigkeit, an sich heranzuziehen, aber nicht von sich zu stoßen. Wie ist es zu erklären, daß die Seele Taten verrichtet wie Denken, Vergessen, Laufen, Sitzen, Liegen, Stehen usw.?“

Die Meinung ist, daß die verschiedenen Verrichtungen, die wir verrichten, nicht zu erklären sind, wenn die Seele nicht das dreifache Vermögen zu erkennen, wünschen und handeln hat. Dieses dreifache Vermögen ist nicht etwas in der Zeit Hinzugekommenes, ist nicht eine Akzidenz, sondern ein Attribut, eine wesentliche, konstituierende, bleibende Eigenschaft der Seele, ohne die die Seele nicht denkbar ist.

Wir können die Seele also bezeichnen als ein ewig existierendes, mit den Kräften des Erkennens, Wollens und Handelns ausgerüstetes Wesen, welche Kräfte aber eines Antriebes von außen bedürfen.

### 4. Die Beschreibung des Wesens der Seele in ihrer Beziehung zu den anderen Substanzen.

Mit dem oben Gesagten haben wir das Wesen der Seele aber noch nicht völlig beschrieben. Da die Seele von Ewigkeit her noch andere Substanzen neben sich existierend hat, und da trotzdem die Einheitlichkeit alles Seins aufrechterhalten werden soll, kann der Siddhānta sich nicht damit begnügen, das Wesen der Seele nur an sich zu beschreiben, sondern muß auch beschreiben, wie die Seele sich in Beziehung zu den anderen Substanzen darstellt.

Bei der Darstellung der Lehre von Gott und der Lehre von Pāça haben wir gesehen, daß der Siddhānta Gott sowohl als das

dreifache Mala als in engster Verbindung mit den Seelen stehend denkt. Geschlossen wird die Gegenwart Gottes in den Seelen aus der Betätigung der ihnen innewohnenden Kräfte des Erkennens usw., da sie diese Kräfte nicht aus sich in Tätigkeit setzen können, wie wir oben gesehen haben. Die Gegenwart des Mala in den Seelen wird geschlossen aus der Tatsache, daß die Seelen trotz der belebenden Gegenwart des fehllosen Çivas ihre Kräfte nur sehr mangelhaft betätigen.

Daß sowohl Çiva als das Mala als in engster Verbindung mit den Seelen stehend gedacht werden, muß natürlich auf die Beschreibung des Wesens der Seele Einfluß haben. Sollen die Aussagen über ihre Gegenwart, die, wie wir gesehen haben, als eine unsagbar enge und unanfängliche geschildert wird, nicht wertlos sein, so muß die Möglichkeit der Gegenwart jener 2 Größen als im Wesen der Seele begründet beschrieben werden.

Wir haben bereits III, 1 gesehen, wie der Siddhānta es sich erklärt, daß zwei so wesensverschiedene Größen wie Çiva und Mala gleichzeitig in den Seelen zugegen sind, aber nicht in bezug auf das Wesen der Seele, sondern in bezug auf das Wesen und die Daseinsweise der zwei in der Seele gegenwärtigen Größen. In bezug auf das Wesen der Seele hält der Siddhānta die Gegenwart jener zwei Opponenten in der Seele für möglich wegen ihres Satasat-Wesens. Um zu erfahren, was mit der Beschreibung der Seele als Satasat gemeint ist, geben wir zunächst unseren Quellenschriften das Wort, und zwar zunächst Bodha, der Sūtra VII, 4 das Wesen der Seele als Satasat ausführlich beschreibt.

Behauptung: „Das, was beide Arten (Sat und Asat) erkennt, ist die von beiden verschiedene Seele."

Kommentar: „Weil das in Gegenwart des Sat keinen Bestand habende Asat und Sat sich gegenseitig nicht erkennen können, ist das beide erkennende Subjekt die von beiden verschiedene Seele. Es ist dies wie das Auge, das die Sonne und die Gegenstände, die sich gegenseitig nicht kennen und erfahren, erfährt. Da sie, wenn sie nicht durch die Seele erkannt werden könnten, nutzlos und ein Nichts sein würden, ist es klar, daß die Seele Erkenntnisvermögen hat."

Begründung: „Das Erkenntnissubjekt, das beides erkennt, unterrichtet wird und in Verbindung mit beiden steht, ist die Seele." (Das ohne Kasusendung versehene Wort Irutiṛan (zwei Arten) wird in der Begründung sowohl als casus accusativus (das beides erkennt) als auch als casus instrumentalis (das durch beides erkannt oder unterwiesen wird) als auch als casus locativus (das in beiden erkennt, oder das in Verbindung mit beiden steht) erklärt und verwertet.)

Kommentar: „Dadurch, daß die verschiedenen Bedeutungen, die sich durch die Auflösung des allgemein gehaltenen Ausdrucks:

„Das, was beide Arten erkennt“ (oder das, was zweierlei Wissen hat) ergeben, aufgezeigt werden, werden alle Schulen widerlegt, die das Wesen der Seele anders beschreiben.“ — „1. Erklärung: Die Seele hat das Wesen, die oben genannten Sat und Asat zu erkennen.“ „2. Sie hat das Vermögen, unterwiesen zu erkennen.“ „3. Die Seele hat ein Wissen, das auf jenen zwei gegründet ist.“ — „Durch diese dreifache Auflösung werden verschiedene Schulen widerlegt.“ „Durch die erste Erklärung ergibt sich, daß das Erkenntnisvermögen der Seele nicht wesensgleich mit, sondern verschieden von dem Wesen der zwei anderen (Substanzen) ist, wie das Auge verschieden ist von Finsternis und Licht, durch die zweite Erklärung, daß sie ans Tageslicht tritt (in Tätigkeit tritt), wenn etwas vorhanden ist, das sie erleuchtet, daß sie also gleich der Beschaffenheit des Tones ist, der eine Eigenschaft des Äthers ist, und durch die 3. Erklärung, daß das Wesen der Seele ist wie das Wesen eines Kristalls, und daß sie das Wesen dessen annimmt, mit dem sie in Verbindung steht“

1. Beispiel: „Die Seele, die schwer (zu verstehende) Bücher studiert, erkennt Sat und Asat und ist daher weder Sat noch Asat. Ihr wirkliches Wesen ist, obgleich sie als Sat oder als Asat erscheint, doch nicht identisch mit ihnen. Auch existiert sie nicht, ohne als Sat oder Asat zu erscheinen. Ihre Erscheinungsweise ist wie der Duft einer Blume.“

Kommentar: „Hier wird zunächst die erste Erklärung erhärtet und bezeugt, daß die Seele weder Sat noch Asat ist.“ – „Da die Seele, die schwere Bücher studiert, sowohl Sat als Asat erkennt, ist sie nicht identisch mit ihnen, sondern verschieden von ihnen. Wenn du einwirfst: „Wenn man denen, die da fragen, ob die Seele, die die zwei erkennt, auch sich selbst kennt, antwortet, daß sie sich kennt, dann ergibt es sich doch als unangemessen, daß hier nicht unter Einschluß der Seele gesagt ist, daß sie drei erkennt, sondern nur, daß sie zwei erkennt; wenn man dagegen antwortet, daß die Seele sich nicht kennt, dann wird die Seele doch zu einem Nichts, da ja nicht Erkennbares ein Nichts ist“, so wisse: Das wahre Wesen der Seele ist nicht, wie jene zwei ans Tageslicht zu treten und identisch mit ihnen zu sein, auch nicht, ohne ans Tageslicht zu treten als ein Nichts zu existieren. Ihr Wesen ist, sich an Sat oder Asat anzuschließen, in ihnen verborgen zu sein und ans Tageslicht zu treten, wie der Duft in der Blume verborgen ist und ans Tageslicht tritt. Daher ist die Seele nicht etwas, das wie jene zwei (Substanzen) für sich erkennt, sondern etwas, das nur in Verbindung mit ihnen erkannt werden kann.“

II. Beispiel: „Du, der du Verwirrung unterworfen bist und durch Medizin wieder Klarheit erlangst und bald so, bald so erkennst, wirst nicht zu Sat, wenn du nachdenkst. Da du wissend die (Früchte der) geschehenen Taten verzehren mußt, und da Asat nicht erkennt noch genießt, bist du nicht Asat sondern verschieden.“

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen, daß die so erkennende Seele ebenso wie Çivasat Cit ist, wird die Aussage, daß sie unterwiesen erkennt, erhärtet.“ — „Wenn die dein Erkenntnisvermögen erleuchtenden Organe nicht vorhanden sind, kannst du Gegenstände nicht erkennen und bist Verwirrung unterworfen. Wenn

die Organe, die wie Speise für den Hunger für jene Verwirrung Medizin sind, vorhanden sind, verschwindet die Verwirrung, und du erkennst die Gegenstände. Du, der du bald so und bald so erkennst, besitzest nicht dasselbe Erkenntnisvermögen wie Çivasat Wenn du fragst, ob du unfähig zu wissen bist, so wisse: Da du die Taten, die du vorher, als die Organe vorhanden waren, wissend getan hast, jetzt wissend genießen mußt, und da der von dir verschiedene Pāça, der Asat ist, sie nicht erkennend genießen kann, bist du nicht wie Pāça unfähig zu wissen. Daher bist du, der du wie die Luft, die die Fähigkeit zu tönen hat, die Fähigkeit zu erkennen hast, wenn die Organe vorhanden sind, und sie nicht hast, wenn die Organe nicht vorhanden sind, von beiden verschiedenes Citacit."

III. Beispiel: „Da das Nichtwissen Asat ist, kann es nicht aus dem reinen Wissen (Çiva) entstanden sein, sondern existiert in Verbindung mit der Seele. Seit das reine Wissen existiert, existiert auch die Seele als behaftet mit dem Nichtwissen, wie das Meer, das Wasser und Salz zusammen existieren."

Kommentar: „Um den Einwurf zu beseitigen, daß das Nichtwissen auch von dem Höchsten gelten muß, da er ja mit den Seelen in Verbindung steht, und um die Frage zu beantworten, wann das Nichtwissen Besitz von der Seele ergriffen hat, wird die 3. Erklärung erhärtet." — „Das oben genannte Nichtwissen kann nicht aus Çiva entstanden sein, da Nichtwissen vor Çiva, der unveränderliches Wissen ist, keinen Bestand hat wie die Finsternis nicht vor den Sonnenstrahlen. Seit jener Çiva existiert, existieren auch die Seelen als behaftet mit jenem Nichtwissen. Dies Behaftetsein der Seele gleicht dem Dasein des Salzes, das nicht das Meer ergriffen hat, sondern nur das in dem Meere befindliche Wasser. Daraus, daß gesagt ist: „Wie das Meer, das Wasser und das Salz" ergibt sich, daß die drei Substanzen sich zueinander verhalten wie Vyāpaka und Vyāpya. (Çiva ist Vyāpaka für die Seele, die Vyāpya ist; für Pāça, der Vyāpya ist, ist die Seele das Vyāpaka.) (Vyāpaka bedeutet das, was alles andere in sich schließt, Vyāpya das, was dem Vyāpti, das in Vyāpaka sich befindet, inhärent ist. Vyāpaka ist das Meer, Vyāpti das Wasser und Vyāpya das Salz.)"

„Daraus, das gesagt wird, daß die Seele beide erkennt, ergibt sich, daß die zwei, Sat und Asat, Prameya (Erkenntnisobjekt) sind, daß die sie erkennende Seele, die Satasat ist, Pramātṛi (Erkenntnissubjekt) ist, daß die Citçakti, die das Erkenntnisprinzip für die Seele ist, Pramāṇa (Erkenntnisinstrument) ist, und daß das Vorhandensein des Wissens Pramiti (richtiger Begriff, Bewiesensein) ist." „Daraus, daß gesagt wird, daß die Seele durch beide erkennt, ergibt sich, daß, wenn von den beiden durch Asat Wissen entsteht, das dreifache Pāçajñāna, das Asat ist, aus Erfahrungsbeweis, Folgerungsbeweis und Schriftbeweis besteht und von der Seele verschieden ihr als Licht dient, und, wenn das Wissen durch Sat entsteht, das Çivajñāna, das ohne Trennung der Seele als Stützpunkt dienend mit ihr verbunden sie erleuchtet, aus Höflichkeit Pramāṇa genannt werden, weil sie ihr als Erkenntnisorgane dienen." — „Daraus, daß gesagt ist, daß sie in Verbindung mit beiden besteht, ergibt sich, daß die Seele, ohne an einem der zwei Orte unterzugehen, wenn sie durch Asat

erleuchtet Asat erkennt, in Verbindung mit Asat existiert und in Verbindung mit Sat, wenn sie durch Sat erleuchtet, Sat erkennt und das Wesen dessen annimmt, mit dem sie gerade in Verbindung steht."

Es ist nicht schwer, aus dem Obigen das Verhältnis der Seele zu den zwei anderen Substanzen zu bestimmen. Sie ist nicht identisch mit einer von beiden; sie ist auch nicht ein Produkt einer der beiden; denn sie ist weder Nicht-Intelligenz noch vollkommene Intelligenz. Sie ist eine selbständige Größe neben den beiden, steht aber in Verbindung mit ihnen. Diese Verbindung ist keine zufällige, keine innerhalb der Zeit eingetretene, sondern eine zu ihrem Wesen gehörende, keine akzidente, sondern eine inhärente. Es gehört zu ihrem Wesen, nicht für sich allein existieren zu können, sondern sich an irgend etwas anschließen zu müssen. Die Größen, denen sie sich anschließen kann, sind die zwei anderen ewigen Substanzen, Sat und Asat. Sie kann sich nicht nur beiden anschließen, sondern sie steht auch von Ewigkeit her in Verbindung mit beiden. Die Verbindung mit Sat und Asat ist nicht eine zeitlich aufeinander folgende oder sich ablösende, sondern eine gleichzeitige. Die Seele steht gleichzeitig in Verbindung mit Çiva und mit Pāça, ist gleichzeitig gewissermaßen das Operationsfeld für beide. Denn die Gegenwart derselben ist nicht eine tote, sondern eine tätige. Beide wirken auf die Seele ein, suchen ihr ihr Wesen aufzudrücken, suchen sie zu veranlassen, sich mit ihnen zu assimilieren. Möglich ist die Einwirkung der mit der Seele verbundenen Größen auf sie, weil die Seele an sich wie ein unbeschriebenes Blatt ist, oder wie die Quellenschriften sagen, wie ein Kristall. Die Eigentümlichkeit eines Kristalls besteht darin, daß er an sich farblos ist, aber das Vermögen hat, die Farbe des in seiner Nähe befindlichen Gegenstandes in sich aufzunehmen und als seine eigene auszustrahlen, so daß ein oberflächlicher Beschauer geneigt ist, die von dem Kristall ausstrahlende Farbe für seine Farbe zu halten, obgleich sie dem in der Nähe befindlichen Gegenstand zu eigen gehört. Ob der Gegenstand hell oder dunkel ist, ist gleichgültig; der Kristall paßt sich in gleicher Weise dem Lichte wie der Finsternis an. Befinden sich zwei Gegenstände verschiedener Färbung in seiner Nähe, so sucht er sich beiden anzupassen. Die von ihm ausstrahlende Farbe stellt eine Mischung der Farben der zwei Gegenstände dar, in der die Farbe desjenigen Gegenstandes überwiegt, der am ungehindertsten auf ihn einwirken kann. So verhält es sich mit der Seele. Sie stellt gewissermaßen eine ganz und gar neutrale Größe dar, die die Möglichkeit hat, so oder so gebildet zu werden, je nachdem sie beeinflußt wird.

„O, Meykaṇḍadeva, da ich bald weiß und bald nicht weiß, weiß ich nicht, ob ich ein intelligentes oder ein nichtintelligentes Wesen bin. Sage mir eine Antwort, damit mir in Zukunft kein Zweifel mehr komme.“ „Hier wird gesagt, daß die Seele weder Sat noch Asat ist, sondern Satasat, das die Natur dessen annimmt, dem sie sich zugesellt.“ Irupā 3.

Daß es zwei einander direkt entgegengesetzte Größen sind, die auf sie einwirken und sie nach ihrem Bilde zu bilden versuchen, bildet das Verhängnis für die Seele. Auf diesen Umstand sind all die Leiden zurückzuführen, die die Seele erleiden muß. Ihre Geschichte ist nichts anderes als der Kampf der zwei Grösen um sie. Jede erstrebt die Alleinherrschaft über sie; sie bildet das Kampfobjekt für sie.

Weil die Seele an sich neutral zwischen Sat und Asat steht, und weil Sat sowohl als Asat auf sie einwirken, um sie sich gleichzumachen, erscheint sie weder als Sat noch als Asat, aber auch weder als Nicht-Sat noch als Nicht-Asat, sondern sowohl als Sat als auch als Asat und sowohl als Nicht-Sat als auch als Nicht-Asat, mit anderen Worten als eine Mischung vom Sat und Asat, als partizipierend an dem Wesen Sats sowohl als Asats, ohne ihrem Wesen nach weder Sat noch Asat zu sein. Weil die an sich neutrale, man kann sagen charakterfreie Seele infolge der doppelten Verbindung mit Sat und Asat als eine Mischung von Sat und Asat erscheint, wird sie Satasat genannt. Der Satasat-Charakter, der in Erscheinung tritt auf Grund der doppelten Beeinflussung, ist aber nicht bloß ein Phänomenon, nicht nur ein Modus, sondern hat seinen Grund in dem Wesen der Seele an sich, kann also auch ein Noumenon, ein Attribut genannt werden, weil Ausfluß ihres Wesens an sich. Der in Erscheinung tretende Satasat-Charakter ist nicht ein aufoktroyierter, sondern ein mit Notwendigkeit aus dem Satasat-Charakter an sich sich ergebender. Die Seele an sich ist, wie wir oben gesehen haben, ein ewig existierendes, mit den Kräften des Erkennens, Wollens und Handelns ausgerüstetes Wesen, dessen Kräfte aber eines Antriebes von außen bedürfen, um in Aktion treten zu können. Sofern sie die Kräfte des Erkennens usw. hat, partizipiert sie auch in ihrem Wesen an sich an dem Wesen des Sat. Sofern diese Kräfte nicht aus sich selbst in Aktion treten können, partizipiert sie auch in ihrem Wesen an sich an dem Wesen des Asat. Die Seele verbirgt sich gewissermaßen mit ihren Kräften in den mit ihr verbundenen Substanzen, so daß sie als nicht existierend erscheint. Sobald aber die anderen Substanzen auf sie einwirken, tritt sie aus der Verborgenheit hervor ans Tageslicht, ebenso wie der Duft einer Blume erst dann ans

Tageslicht tritt, wenn die Sonnenstrahlen die Knospe zur Entfaltung bringen, obgleich er schon vorher existierte.

So bildet die Seele, wie wir sagen können, einen gemeinsamen Wohnort für die anderen Substanzen und einen Schauplatz für ihr Handeln. Die Art und Weise ihrer Einwohnung wird durch verschiedene Analogien deutlich zu machen versucht. Im III. Beispiel des VII. Sūtra des Bodha (siehe oben) finden wir zunächst die Analogie vom Meer, Wasser, Salz. Das Meer steht für Çiva, Wasser für Seele und Salz für Pāça. Diese Analogie soll zeigen, wie drei verschiedene Substanzen bei Aufrechterhaltung ihrer Eigenart in- und miteinander existieren können. Bei der Besprechung der Advaita-Lehre haben wir die Art und Weise der Einwohnung Çivas in den Seelen durch die Analogien von Seele und Leib, dem A-Buchstaben und den anderen Buchstaben, Ton und Melodie, Geschmack und Frucht, Steinstaub und Lack, Feuer und kochendem Wasser beschrieben gesehen. Alle diese Analogien deuten nicht nur an, daß die Seelen als in engster Verbindung mit Çiva gedacht werden müssen, sondern auch, daß die Gegenwart Çivas einen Einfluß auf die Seele ausübt und einen Eindruck hinterläßt, daß die Seele also nicht nur ein Wohnort, sondern auch eine Werkstätte, ja ein Objekt für Çiva ist.

Die Art und Weise der Einwohnung des Asat wird beschrieben durch die Analogien vom Grünspan und Kupfer, Hülse und Reiskorn, Salz und Meerwasser (siehe III, 1). Auch die Einwohnung des Asat ist eine auf die Seele Einfluß ausübende. Wie man bei oberflächlicher Betrachtung beim Kupfer nur den es überziehenden Grünspan und beim Reiskorn nur die Hülse wahrnimmt und beim Meerwasser nur das Salz schmeckt, so erkennt man bei oberflächlicher Betrachtung zunächst nicht die Seele, sondern nur das sie verhüllende Asat, d. h. das Asat drückt der Seele, sofern sie nach außen hin in Erscheinung tritt, sein Wesen auf. So bildet also die Seele sowohl für Çiva als für Asat ein Objekt.

Wie die Einwirkung Çivas und Asats auf die Seele im einzelnen näher geartet ist, werden wir später eingehender zu betrachten haben. Hier müssen wir uns mit dem Hinweis auf die Tatsächlichkeit einer doppelten Einwirkung begnügen. Um Mißverständnisse zu verhindern, sei hier noch bemerkt, daß die Seele nicht ihrem innersten Wesen nach, sondern nur ihrer Erscheinungsform nach ein Objekt für die anderen Substanzen ist. Ihrem innersten Wesen nach ist die Seele unwandelbar, sie ist und bleibt immer ein sowohl von Sat als Asat verschiedenes Ding, ausgerüstet mit den Kräften des Erkennens, Wollens und Handelns und in dem Gebrauch dieser Kräfte von einer

anderen Größe abhängig, ein Mittelding zwischen Sat und Asat. Ihrer Erscheinungsform nach aber ist die Seele wie ein Kristall wandelbar, sie hängt ab von der Größe, die ihre Kräfte beeinflußt. Steht sie ganz unter dem Einfluß des Asat, was der Fall ist während des sogenannten Kevala-Zustandes, so erscheint sie als Asat, steht sie ganz unter dem Einfluß des Sat, was der Fall ist während des sogenannten Çuddha-Zustandes, erscheint sie als Sat, steht sie unter dem Einfluß beider, was während des sogenannten Sakala-Zustandes der Fall ist, erscheint sie als Satasat, obgleich sie in Wirklichkeit ihrem innersten Wesen nach während all der drei Zustände Satasat ist.

Der neutrale Satasat-Charakter der Seele macht sie nicht nur zu einem Objekt für die anderen Substanzen, sondern befähigt sie auch, ihnen als Subjekt gegenüberzutreten. Als Subjekt den anderen Substanzen gegenüber ist sie nicht nur deshalb anzusehen, weil sie sich den anderen Substanzen assimiliert, sondern vor allem, weil sie jene Substanzen erkennen kann. Sat und Asat stehen nicht in dem Verhältnis von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zueinander, weil Sat als reines, vollkommenes Wissen alles weiß, ohne sich dessen erst erkennend bemächtigen zu müssen, und weil Asat seinem Wesen nach nicht-intelligent ist. Was beiden, Sat und Asat, als Erkenntnissubjekt gegenübersteht, ist die Seele. Daß die Seele Sat und Asat erkennen kann, verdankt sie ihrem Satasat-Charakter, dank dessen sie an dem Wesen beider partizipiert und sich mit beiden gleichsam identifizieren kann. Weil sie am Wesen des Sat partizipiert, ist sie Cit, d. h. Intelligenz, also ein mit Bewußtsein begabtes Wesen. Weil sie die Möglichkeit hat, sich Gott zu assimilieren und sich gleichsam mit ihm zu identifizieren, kann sie gewissermaßen in die Sphäre Gottes emporgehoben werden und sich seiner als einer ihr gleichstehenden Größe bemächtigend ihn erkennen. Weil sie am Wesen des Asat teilnimmt, ist sie keine vollkommene, sondern eine, wie wir gesehen haben, eines Antriebes von außen her benötigende Intelligenz. Dieser Umstand ist für die Erkenntnis Gottes insofern vom Nutzen, als ihr natürliches Erkenntnisvermögen durch die restlose Hingabe an die höhere Intelligenz Gottes und durch den Gebrauch derselben als Erkenntnisorgan zu der höchsten Entfaltung gebracht und der Größe Gottes adäquat gemacht werden kann. Weil sie ferner die Möglichkeit hat, sich dem Asat anzupassen und sich gleichsam mit ihm zu identifizieren, braucht ihr auch das Asat nicht fremd zu bleiben. Wie der Prozeß des Erkennens der zwei so verschiedenen Objekte vor sich geht, werden wir weiter unten ausführlicher betrachten. Hier muß die Feststellung genügen, daß die Seele

dank ihres Satasat-Charakters die Möglichkeit besitzt, sowohl Sat als Asat zu erkennen.

Das, was wir in den vorherigen 2 Paragraphen über das Wesen der Seele gesagt haben, können wir im folgenden Satz zusammenfassen: Die Seele ist ein Wesen, das ewig existiert und Kräfte des Erkennens, Wollens und Handelns besitzt, sich aber an irgend etwas anlehnen muß und dann das Wesen dessen annimmt, dem sie sich anlehnt, und dessen Kräfte des Erkennens usw. eines Antriebes von außen bedürfen. In Anlehnung an die Definition der Substanz durch Descartes können wir die Seele noch kürzer definieren als eine res, quae ita existit, ut alia re indigeat ad existendum (et ad intelligendum).

Nachdem wir das Wesen der Seele sowohl ihrem Wesen an sich als ihrer Erscheinung nach als Satasat kennen gelernt haben, müssen wir unseren Blick noch einmal auf die der Seele zugeschriebenen drei inhärenten Kräfte des Wissens, Wollens und Betätigens wenden und zu begreifen versuchen, was für ein Bewandtnis es mit diesen Kräften hat. Es ist bereits gesagt, daß die Seele nicht ohne Hilfe von außen ihre Kräfte in Tätigkeit setzen kann, wodurch der Wert jener Kräfte bereits ein wenig herabgestimmt wird. Es drängt sich aber noch weiter die Frage auf, nach welchen Gesetzen die Seelenkräfte, wenn von außen her in Tätigkeit gesetzt, sich betätigen. Erhalten sie die Richtschnur für ihre Betätigung von der Besitzerin derselben, der Seele, oder tragen sie sie in sich selbst, oder erhalten sie sie von außen? Das, was wir über den Satasat-Charakter der Seele gehört haben, zwingt uns, zu erklären, daß der Çaiva-Siddhânta die Seelenkräfte die Gesetze für ihre Betätigung von außen erhalten läßt, und durch das, was wir über die Geschichte der Seele hören werden, werden wir es bestätigt finden. Der Çaiva-Siddhânta schreibt den Seelen die Fähigkeit der Betätigung zu, aber er läßt sie auch nicht bloß für das Zustandekommen einer Betätigung, sondern auch für die Richtung der Betätigung auf andere Größen angewiesen sein.

Sat und Asat, mit denen die Seelen, die Eigentümer jener Kräfte, von Ewigkeit her in Advaita-Verbindung stehen, sind die Größen, die den Seelenkräften die Normen und die Richtschnur für die Betätigung liefern müssen. Mit anderen Worten: Wenn die Umstände es erlauben, kann die Seele erkennen, wollen und handeln, aber was und wie sie erkennt, will und handelt, hängt nicht von ihr oder von ihren Kräften eigentümlichen Normen ab, sondern von der Beschaffenheit der Macht, unter deren Einfluß sie steht. Das Daß und das Wie der Betätigung liegen beide nicht in der Hand der Seele. Jede Betätigung der Seele ist also im Grunde ganz und gar

eine Betätigung unter Zwang, ist eigentlich gar nicht ihre Betätigung, sondern die anderer Größen. Sie ist eigentlich nichts anderes als ein Instrument, oder günstiger ausgedrückt, ein Handlanger.

Aber bedeutet das nicht eine praktische Verneinung dessen, was der Çaiva-Siddhānta über den Cit-Charakter der Seele sagt, und wird dadurch die Seele nicht de facto geringer bewertet als die Materie? Die Tendenz des Çaiva-Siddhānta geht offenbar dahin, der Seele wenigstens bis zu einem gewissen Grade die Fähigkeit zuzuschreiben, sich zu weigern, ihre Kräfte in den Dienst dieser oder jener Größe zu stellen. Sie wird zunächst als von Ewigkeit her im Dienst der Materie stehend gedacht, es wird aber nicht behauptet, daß sie bis in alle Ewigkeit darin zu bleiben hat. Sie kann der Materie die Gefolgschaft verweigern und sie Gott zuwenden. Dadurch wird im gewissen Sinne der Cit-Charakter der Seele bewahrt, denn das Sich-Ab- oder -Zuwenden der Seele kann nur dann möglich sein, wenn das Daß und das Wie der Betätigung, wenn sie auch beide nicht von der Seele ausgehen, irgendeinen Eindruck auf die Seele hinterlassen, und wenn die Seele sich dieser Eindrücke irgendwie bewußt wird. Ferner wird dadurch bis zu einem gewissen, wenn auch nicht die einzelnen acta, so aber doch den habitus in sich schließenden Grade eine Verantwortlichkeit der Seele betreffs ihres Geschickes bewahrt.

Aber wird trotzdem nicht die Materie durch die Annahme, daß die Seelenkräfte die Normen von der Materie erhalten, der Seele übergeordnet? Es ist wahr, die Seele erscheint de facto als ein Sklave der Materie. Aber das bedeutet nicht, daß die Materie von höherer Art ist als die Seele. Die Seele ist Sklave der Materie, aber ohne daß die Materie der wirkliche Herr ist. Die Materie nimmt die Seelenkräfte nicht aus eigener Machtvollkommenheit in ihren Dienst, sondern nur auf Grund eines Naturverhältnisses und nur mit Hilfe und unter Zulassung Çivas, des wirklichen Herrn der Seele und auch des Herrn der Materie. Der Dienst, den die Seele der Materie leistet, gleicht dem Dienst, den der Körper dem Geiste leistet, der in ihn hineingedrungen ist. Nicht bewußt, sondern in jeder Beziehung unbewußt beeinflußt die Materie das Tun der Seele, und die Seele hat die Möglichkeit, sich diesem Einflusse zu entziehen.

Der Grund, warum der Çaiva-Siddhānta den Seelenkräften keine eigenen Normen zuschreibt, ist leicht zu erkennen. Das Bestreben, trotz des metaphysischen Ausgangspunktes eines Dualismus der Substanzen durch Behauptung eines Monismus des Geschehens die Absolutheit Gottes und die Einheitlichkeit alles Seins zu wahren, mußte ihn zögern lassen, der Seele irgend etwas wie freien Willen und freie

Betätigung zuzuschreiben, und ihn auf die Seite des Determinismus treten lassen. Die Normlosigkeit der Seelenkräfte ermöglicht es zunächst in bezug auf die Vollendung, die für erreicht gehalten wird, wenn die Seele die Normen für ihre Kräfte lediglich von Gott erhält, Gott alles in allem sein zu lassen. Die Normlosigkeit der Seelenkräfte ermöglicht es aber auch für die Zeit, in der die Materie die Normen liefert, alles Geschehen im letzten Grunde Gotte zuzuschreiben, da die Materie, auf sich selbst angewiesen, nichts vermag und des Anstoßes von Gott her bedarf. Freilich ganz sichert dieser Monismus des Geschehens die Absolutheit Gottes nicht, denn wenn die Materie für alles Geschehen auch von Gott abhängig ist, so wird das Wie des Geschehens doch nicht allein von Gott bestimmt. Gott findet in seinem Tun seine Schranken in der der Materie eigentümlichen Anlage und Zielstrebigkeit. Doch sind wir jetzt noch nicht recht in der Lage, den Wert oder Unwert der Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte dem ganzen Umfang nach recht zu bestimmen. Wir werden es erst können, wenn wir gesehen haben werden, wie der Çaiva-Siddhānta sich das Geschick der Seele unter der Herrschaft der Materie und der Gottes sich tatsächlich gestaltet denkt. (Siehe Schluß.)

---

# V. Teil.

## Lehre von dem Geschick der Seele unter der Herrschaft der Materie oder die Lehre von der Seelenwanderung.

### 1. Die Seele unter der Alleinherrschaft des Āṇavamala oder die Seele in der Kevala-Avasthā.

Da das Wesen der Seele es erfordert, daß sie sich an irgend etwas anlehnt, und da sie das Aussehen dessen annimmt, an das sie sich anlehnt, ist es nicht verwunderlich, daß wir von einer Geschichte der Seele reden können. Da es zwei grundverschiedene Größen sind, mit denen sie von Ewigkeit her in Verbindung steht, und die um ihren Besitz sich streiten, nämlich Çiva und das dreifache Mala, und da die Möglichkeit vorliegt, daß sie sich entweder einer dieser Größen oder beiden Größen zugleich hingibt, ist es sachgemäß, daß der Siddhānta die Geschichte, die die Seele zu durchlaufen hat, in drei Perioden teilt. Die erste Periode umfaßt die Zeit, in der die Seele ausschließlich unter der Einwirkung des Mala, die zweite die Zeit, in der sie unter der Einwirkung des Mala und Çivas, und die dritte die Zeit, in der sie ausschließlich unter der Einwirkung Çivas steht. Die termini technici für diese drei Perioden sind der Reihe nach Kevala-Avasthā, Sakala-Avasthā und Çuddha-Avasthā.

„Die Seele ist drei Avasthā-(Zuständen) unterworfen, der Kevala-, Sakala- und Çuddha-Avasthā. Die Seele befindet sich in der Kevala-Avasthā, wenn sie allein existiert. Wenn der Höchste ihr den Körper und alle Organe gibt, ist sie im Sakala-Zustand. Wenn alle Mala beseitigt sind, dann hört die Wiedergeburt auf, und sie befindet sich in der Çuddha-Avasthā.“ Siddhiār IV, 37.

In diesem Teile haben wir es nur mit der Geschichte der Seele während der ersten 2 Avasthā zu tun, und zwar zunächst mit der Geschichte der Kevala-Avasthā genannten Periode.

Das Wort Kevala bedeutet „Alleinsein“. Der Name Kevala-Avasthā legt also nahe, daß es sich um einen Zustand handelt, in

dem die Seele „allein" ist. Das „Alleinsein" der Seele darf aber nicht so verstanden werden, als ob sie während der in Frage stehenden Periode ganz für sich ohne jede Verbindung mit den anderen Substanzen stände. Ganz für sich allein existiert die Seele nie, da die Verbindung mit Çiva und mit Mala eine ewige, unanfängliche ist. Das „Alleinsein" muß verstanden werden im Sinne von: „auf sich allein angewiesen sein, keinerlei Hilfe erfahren". Da die Seele, wie wir gesehen haben, ohne Hilfe von ihren Fähigkeiten keinerlei Gebrauch machen kann, ergibt sich, daß es sich bei der Kevala-Avasthā um einen Zustand absoluter Tatenlosigkeit handeln muß, in dem die Seele weder etwas erkennen, noch etwas wünschen, noch etwas verrichten kann.

„In der Kevala-Avasthā ist die Seele unwissend, gestaltlos, ewig, steht nicht in Verbindung mit Rāga und den Guṇa, noch mit Kalā und den anderen Tattva, ist tatenlos, ohne irgendwelche Unterscheidungsmerkmale, ist ihrer nicht selbst mächtig, kann nicht Freud und Leid genießen, ist unzertrennlich mit dem Āṇavamala verbunden, ist örtlich nicht begrenzt." Siddhiār IV, 38.

Ihr Zustand während der Kevala-Avasthā ist ein todesähnlicher. Auch nicht die geringste Betätigung findet statt. Es läßt sich nur von ihr sagen, daß sie existiert, sonst nichts. Sie hat keinen Ort, wo sie sich aufhalten kann, keine Organe, mit denen sie sich betätigen kann, keine Objekte, die sie zur Betätigung anreizen können. Sie ist nackt, entblößt von allem. Sie ist, wie es Kroḍai 14 heißt, ohne Körper, ohne Guṇa, ohne Kalā, Kāla und die anderen Tattva. Die Kevala-Avasthā fällt also in eine Zeit, in der die Seele noch keinen Körper hat und mit der Welt in keinerlei Berührung steht. Diese Zeitbestimmung bezieht sich nicht etwa auf die Zeit vor der Geburt, etwa auf die Zeit zwischen Tod und Geburt, sondern auf die Zeit vor der Entstehung der Welt, auf die Zeit zwischen Weltuntergang und Weltentstehung, da die Seele während der ganzen Zeit des Weltbestandes, also auch während der Zeit zwischen Tod und Geburt, als mit einem Körper versehen gedacht wird. Der Kevala-Zustand fällt also zeitlich zusammen mit dem allgemeinen Weltenschlaf, in dem alles ruht und keinerlei Betätigung statthat.

Während der Zeit des allgemeinen Weltenschlafes gibt es keine sinnenfällige Welt. Sie existiert dann nur dem Keime nach in der Māyā, der Urmaterie, wie ein Baum dem Keime nach im Samen existiert. Die auch während des Weltenschlafes existierende Māyā aber liegt bewegungslos da. In ihrem Schoße liegt das Karmamala, ebenfalls bewegungslos und sich nicht betätigend. Die absolute Bewegungslosigkeit der Māyā und des Karma hat ihren Grund darin, daß Çiva seine Çakti nicht hervortreten läßt, sich also jeden Tuns

enthält, da ja Māyā und Karma Materie sind und nur in Bewegung treten können, wenn sie von der Çakti Çivas in Bewegung gesetzt werden. Çiva, Māyā und Karma kommen also für die Seele, die ohne Hilfe von ihren Fähigkeiten des Erkennens usw. keinen Gebrauch machen kann, als Hilfskräfte zur Betätigung während dieser Periode nicht in Frage, obgleich sie auch während dieser Periode mit ihr in engster Verbindung stehen. Es bleibt nur noch Āṇavamala als etwaiger Erreger der Fähigkeiten der Seele übrig. Es kommt aber als solcher ebenfalls während dieser Periode nicht in Frage, da auch es Materie ist und als Materie ohne Hilfe der Çakti nicht tätig sein kann. Verwirrung, Stolz, Begierde, Sorge, Trauer, Ermüdung, Neugier, die Āṇavamala nach III, 1 in der Seele bewirken soll, bewirkt es nicht während der Kevala-Avasthā, sondern während der Sakala-Avasthā mit Hilfe der Tirodhāna-Çakti. Das einzige, was gesagt werden kann, ist, daß das Āṇavamala während der Kevala-Avasthā in Verbindung mit der Seele steht, und daß nichts in Tätigkeit tritt, um diese Verbindung auch nur ein klein wenig zu lösen. Diese Aussage genügt aber auch, um es verständlich zu machen, warum der Zustand der Seele während dieser Periode ein bejammernswerter ist. Das Wesen des Āṇavamala ist, wie wir gesehen haben (III, 1), wie das Wesen der Finsternis. Wo Finsternis herrscht und durch nichts gelindert wird, erscheint alles als schwarz, wenn es an sich auch andere Farben hat, verliert also sein Aussehen und nimmt das Aussehen der Finsternis an, wird im gewissen Sinne identisch mit der Finsternis, und zwar ohne daß die Finsternis irgend etwas tut. Ihre bloße Existenz genügt, um dieses Resultat hervorzubringen. So verhält es sich auch mit dem Āṇavamala während der Kevala-Avasthā. Da nichts ihm entgegensteht, breitet es sich ungehindert aus, verhüllt alles und drückt allem sein Aussehen auf, d. h. den Stempel des Nichtwissens. Wie während der tief dunkeln Nacht die Dunkelheit dem Auge nicht gestattet, von dem ihm innewohnenden Sehvermögen Gebrauch zu machen, obgleich sie das Sehvermögen selbst nicht antastet und nicht zerstört, so gestattet das Āṇavamala während der Kevala-Avasthā der Seele nicht, von den ihr innewohnenden Anlagen Gebrauch zu machen, obgleich es die Anlagen selbst nicht vernichtet, indem es sie gegen alles andere absperrt. Da die Seele gegen den Einfluß durch irgend etwas anderes abgesondert ist, gibt sie sich, da sie nicht für sich allein stehen kann, ganz und gar dem Einfluß des Āṇavamala hin und assimiliert sich demselben, d. h. nimmt selbst das Aussehen desselben an, liegt, obgleich ihrem Wesen nach Intelligenz, da als ein intelligenzloses, alle Merkmale der Materie an sich tragendes Etwas.

Darin besteht das Schreckliche dieser Periode. Nichtbetätigung macht diese Periode nicht zu einer schrecklichen, wie wir gleich noch näher sehen werden; denn Betätigung ist nicht das höchste Gut für die Seele. Der Sakala-Zustand, in dem Betätigung statthat, wird nur deswegen als ein Fortschritt der betätigungslosen Kevala-Avasthā gegenüber angesehen, weil die Betätigung der Seele zu einem gewissen Grade von Erkenntnis verhilft. Dasselbe gilt von dem Fehlen der Körper, Organe und Objekte während der Kevala-Avasthā. Der Sakala-Zustand, in dem die Seele mit Körpern usw. ausgerüstet ist, wird nicht wegen dieses Besitzes, sondern wegen der durch diese Gegenstände ermöglichten Betätigung und des daraus resultierenden Erkennens der Kevala-Avasthā gegenüber als ein höherer Zustand angesehen. Was der Kevala-Avasthā den Schrecken verleiht, ist das, daß die Seele während der Dauer desselben keinerlei Wissen hat, daß sie, obgleich Intelligenz, wie intelligenzlose Materie existiert; ist doch Wissen das höchste Gut für die Seele. Zwar fühlt und empfindet die Seele den Schrecken dieses Zustandes nicht; dies ändert aber nichts an der Tatsächlichkeit des größten Tiefstandes, ja erhöht sie nur noch, da es zeigt, daß die Seele denkbarst weit von dem Ziele, das sie zu erreichen hat, entfernt ist.

Die Kevala-Avasthā ist aber nicht nur ein einmaliger Zustand, sondern wiederholt sich. Auch nachdem die Seele in den höheren Zustand der Sakala-Avasthā eingetreten ist, kann sie wieder in den Kevala-Avasthā zurückgewiesen werden. Çiva ist es, der dieses tut, und zwar durch das Werk der Zerstörung. Er ist aber deswegen nicht grausam zu nennen. Er tut es aus Liebe, im Interesse der Seele. Obgleich die Sakala-Avasthā, die der Kevala-Avasthā folgt, ein höherer Zustand ist, ist sie doch auch ein schrecklicher, wie wir später ausführlicher sehen werden. Insofern als die Seele die Schrecken der Sakala-Avasthā fühlt und empfindet, ist sie, wenn auch nicht tatsächlich so aber doch der Erfahrung nach, sogar schrecklicher als die Kevala-Avasthā. Das weiß Çiva, und aus Mitleid mit der geplagten Seele unterbricht er deshalb ab und zu den Sakala-Zustand, indem er das Universum mit all seinen Welten, Körpern, Organen und Objekten in die Māyā zurückkehren läßt und dadurch der Seele eine Zeit der Ruhe verschafft. Conf. III, 3d. Die Kevala-Avasthā ist deshalb auch eine Wohltat für die Seele. Erwähnt sei noch, daß die Zurückversetzung der Seele in die Kevala-Avasthā zur Zeit des allgemeinen Weltunterganges den Entwicklungsprozeß, den die Seele durchzumachen hat, wohl unterbricht, die Seele aber nicht zurückwirft. Nach Beendigung der Kevala-Avasthā hat die Seele nämlich nicht wieder ganz von vorn an anzufangen, sondern

wird in die Lage gesetzt, in ihrem Entwicklungsprozesse dort weiter fortzufahren, wo sie vor Eintritt der Kevala-Avasthā sich befand. Mit Rücksicht darauf wird die Kevala-Avasthā unterschieden in Maruḍkevala, dem unanfänglichen Kevala, Sakalakevala, dem Kevala, das nach dem Weltuntergang die Ursache für das Wiederentstehen wird, Pralayakevala, in dem die Seelen, die zur Klasse der Pralayākalar gehören, ohne Verbindung mit Māyā sich befinden, Vijñānakevala, in dem die Seelen, die zur Klasse der Vijñānakalar gehören, ohne Verbindung mit Māyā und Karma sich befinden, und Aruḍkevala, das statthat nach der Reinigung von den Tattva, und in das die Seele versetzt wird, wenn etwa nach der Reinigung von den Tattva, aber vor der völligen Vollendung die Welt untergeht. (Kommentar zu Bodha VI, 2, 5. Beisp.

## 2. Charakteristik der Sakala-Avasthā.

An allem, was geschieht, ist Çiva betätigt. Alles Geschehen aber findet statt zum Besten der Seelen, oder wie es Bodha I. Sūtra heißt wegen des Mala, d. h. damit die Seelen vom Mala befreit werden. Es ist auf Grund dieses Sachverhaltes naheliegend, die Lehre von den Werken Çivas in Verbindung mit der Beschreibung der Geschichte der Seele zu betrachten. Man spricht gewöhnlich von 5 Werken Çivas, den Werken der Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung, Verhüllung und Erlösung. Das wichtigste Werk ist das Werk der Erlösung. Darauf zielen alle anderen Werke hin, so daß diese auch als Stufen des einen Werkes der Erlösung angesehen werden können.

„Einige sagen, daß die übernommenen Werke ein Spiel der Aruḷ Çivas sind. Die Siddhāntisten sagen, daß er sie tut, um die Seelen aus dem Meere des Elends zu befreien und ihnen die Bestand habende Aruḷ zu geben. Durch das Werk der Zerstörung beseitigt er die Ermüdung. Das Werk der Schöpfung verrichtet er, um das Mala zur Reife zu bringen. Das Werk der Erhaltung verrichtet er, damit die Seelen ihre Früchte genießen, das Werk der Verhüllung, damit die Seelen beim Genießen verharren. Das schwer (gebührlich) zu preisende Werk der Gnade (Erlösung) ist wirklich Gnade. Auch die anderen genannten Werke kann man nicht anders als Gnadenwerke bezeichnen.“ Prak. I, 6.

Das Werk der Zerstörung und seine Bedeutung für die Herbeiführung der Erlösung haben wir bereits oben bei der Beschreibung der Kevala-Avasthā erwähnt, mit der es auf das innigste zusammenhängt. Nur auf Grund der Betätigung Çivas als Zerstörers des Universums kommt es zu der Kevala-Avasthā, und so lange dauert sie, bis das Werk der Zerstörung durch das der Schöpfung aufgehoben wird. Ist der Zweck, zu dem Çiva das Universum verschwinden und

die Seele in die Kevala-Avasthā eintreten läßt, erfüllt, d. h. hat die Seele sich durch absolutes Nichtstun genügend erholt, schafft Çiva das durch das Werk der Zerstörung vernichtete Universum auf die Kap. III, 3d beschriebene Weise von neuem und setzt die Seele in dieses Universum an den ihr zukommenden Platz hinein. Die Kevala-Avasthā hat damit ihr Ende erreicht, und es beginnt die Sakala-Avasthā. Die erste Voraussetzung für die Sakala-Avasthā ist also das Werk der Schöpfung. Auf Grund dieses Werkes wird die Seele aus der Kevala-Avasthā in die Sakala-Avasthā versetzt. Daß die Seele in diesem Zustande bleibt, ist dem Werke der Erhaltung zuzuschreiben, durch das das durch das Werk der Schöpfung Entstandene erhalten wird, das also die Fortsetzung des Werkes der Schöpfung ist. In die Periode der Sakala-Avasthā fällt auch das 4. Werk Çivas, das Werk der Verhüllung. Da dieses Werk mit der Entwicklung der Seele während der Sakala-Avasthā in innigster Beziehung steht, werden wir später öfter Gelegenheit haben, auf dieses Werk wieder zurückzukommen. Bestand hat die Sakala-Avasthā so lange, als Çiva diese drei Werke der Schöpfung, Erhaltung und Verhüllung verrichtet. Tritt Çiva als Zerstörer auf, so folgt der Sakala-Avasthā die Kevala-Avasthā. Tritt er als Erlöser auf, so macht die Sakala-Avasthā der Çuddhā-Avasthā Platz.

Das Wort Sakala heißt: „Das All, das Ganze, die Universalität“. Auf Grund dieser Bedeutung des Wortes Sakala haben wir unter Sakala-Avasthā denjenigen Zustand von Seele zu verstehen, in dem sie mit allem, was existiert, in Verbindung steht. Auch in der Kevala-Avasthā steht die Seele in Verbindung mit dem dann Existierenden, d. h. mit den übrigen ewigen Substanzen, mit Çiva, Āṇavamala, Māyāmala und Karmamala, aber diese Verbindung ist keine tätige. Während der Sakala-Avasthā aber sind alle diese Substanzen tätig und wirken auf die Seele ein. Da ist zunächst Çiva, die Höchste aller Substanzen. Sobald die Zeit des allgemeinen Weltenschlafes ihr Ende erlangt hat, läßt er seine Çakti aus sich heraustreten, und diese setzt sofort alle anderen schlummernden Substanzen in Bewegung. Sie weckt zunächst die schlummernden Kräfte der Seele auf und setzt sie in Tätigkeit. Sodann wirkt sie auf das Āṇavamala ein und setzt es in Bewegung. Die Seele und das Āṇavamala wirken jetzt gegenseitig aufeinander ein, und es entsteht in der Seele ein Begehren, das sich durch den ganzen Sakala-Zustand hindurchzieht und die Gestalt des Stolzes, der Sorge, der Trauer, der Ermüdung, der Neugier usw. annimmt. Ferner wirkt Çiva durch seine Çakti auf die Māyā ein und bewirkt, daß sie aus sich Tanu (Körper), Karaṇa (Organe), Bhuvana (Welten), Bhoga

(Genußobjekte) hervorbringt, vermittelst welcher die Seele sich gemäß ihren Begierden betätigen kann. Endlich setzt Çiva das Karmamala in Tätigkeit und weist der Seele durch dasselbe in dem geschaffenen Universum den Platz an, der ihr nach ihren früheren Taten, die sie in der der Kevala-Avasthā vorhergehenden Sakala-Avasthā verrichtet hat, zukommt, bewacht die Betätigung der Seele innerhalb des Universums und sorgt dafür, daß jede Betätigung der Seele die entsprechenden Früchte zeitigt, und daß jede Frucht von der Seele genossen wird.

Der Unterschied zwischen der Kevala-Avasthā und der Sakala-Avasthā springt sofort in die Augen. Während die Charakteristika der Kevala-Avasthā Alleinsein, d. h. Abgeschlossensein gegen alle Einflüsse, und Tatenlosigkeit sind, sind die Charakteristika der Sakala-Avasthā Verbundensein mit allem, was existiert, d. h. Aufgeschlossensein gegen alle Einflüsse und Aktivität.

„Die Seele befindet sich im Kevala-Zustand, wenn sie allein existiert. Wenn der Höchste ihr den Körper und alle Organe gibt, ist sie im Sakala-Zustand." „Die Seele bekommt im Sakala-Zustand einen Körper, ist ausgerüstet mit Bhoga (nach dem Kommentar sind darunter die sogenannten Çuddhāçuddha-Tattva gemeint) und Bhogya (nach dem Kommentar die sog. Açuddha-Tattva), begehrt, spricht und ist tätig, genießt die Objekte wie Schall usw., tritt in alle Orte ein, stirbt und wird wiedergeboren (d. h. ist der Seelenwanderung verfallen)." Siddhiār IV, 37. 39. „Die Zeit, in der die Seele in den genannten verschiedenen Geburten sterben und geboren werden und durch die Aruḷ (d. i. die Çakti Çivas) die zweierlei Taten verrichten und verzehren, ist Sakala-Avasthā." Prak. II, 30.

Die Seele hat also nach dem oben Gesagten in der Sakala-Avasthā eine ganz andere Erscheinungsform und ein ganz anderes Aussehen als in der Kevala-Avasthā, wenn sie auch dem eigentlichen Wesen nach dieselbe ist. Da es während des Weltenschlummers Größen wie Raum und Zeit, die zur entfalteten Materie gehören, nicht gibt, kann während der Kevala-Avasthā von einer räumlichen Beschränkung der Seele nicht die Rede sein, sondern nur von einem undifferenzierten Einssein mit Çiva und Pāça ohne offenbare Selbständigkeit, und ebensowenig von irgend welcher Erfahrung, da die mit der Zeit, die sich näher in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zergliedert, auf das innigste verbunden ist, so innig, daß sie sogar, wenn auch nicht absolut so doch relativ, die Ursache alles Geschehens, der Voraussetzung einer Erfahrung, genannt wird. In der Sakala-Avasthā ist sie dagegen dank ihrer Verbindung mit der Materie, die sie erhalten hat, sowohl räumlichen als auch zeitlichen Schranken unterworfen, wird aus einer Vyāpti zu einem Aṇu, sieht sich von anderem differenziert, kann sich mit diesem einlassen und es erfahren.

Sie tritt uns also in der Sakala-Avasthā als eine sich von den übrigen Substanzen unterscheidende und mehr oder weniger selbständige Größe entgegen, während in der Kevala-Avasthā nicht von einer in Erscheinung tretenden Sonderexistenz der Seele geredet werden kann, obgleich sie auch im Kevala dem Wesen nach von den anderen Substanzen verschieden ist. Wir können also die Sakala-Avasthā näher als einen Zustand der Differenzierung bezeichnen im Unterschied von der Kevala-Avasthā, dem Zustand des Undifferenziertseins.

Die Sakala-Avasthā ist aber nicht bloß ein Zustand des Differenziertseins, d. h. nicht bloß ein Zustand, in dem das von Ewigkeit her zu Recht bestehende Verschiedensein von den anderen Substanzen auch in Erscheinung tritt, was während der Kevala-Avasthā wegen der ungehinderten Verhüllung durch das Āṇavamala nicht der Fall ist, sondern auch ein Zustand der Assimilation. Dies erfordert schon das Wesen der Seele, da sie ja, obgleich an sich unveränderlich, in ihrer Erscheinungsform mannigfachen Veränderungen unterworfen ist, sofern es zu ihrem Wesen gehört, nicht für sich allein stehen zu können, sondern sich an irgend etwas anzuschließen, dessen Aussehen sie dann annimmt. In der Kevala-Avasthā ist sie ganz und gar dem Āṇavamala preisgegeben und hat deshalb in dieser Avasthā das Aussehen des Āṇavamala, d. h. erscheint als völlig intelligenzloses Asat, obgleich sie ihrem tatsächlichen Wesen nach nicht Asat ist. In der Sakala-Avasthā dagegen sehen wir die Seele in aktiver Verbindung mit Çiva, der Sat und Cit ist, und mit dem dreifachen Mala, das Asat und Acit ist. Da sie demnach Einwirkungen von seiten Sats (Cits) sowohl als Asats (Acits) ausgesetzt ist, ist es selbstverständlich, daß sie während der Sakala-Avasthā als Satasat (Citacit), d. h. als eine Mischung von Intelligenz und Nicht-Intelligenz, als ein teils wissendes und teils nichtwissendes Wesen, erscheint[1]. Je nach dem Grade der Einwirkung der 2 Mächte stellt sich die Satasat-Erscheinung der Seele verschieden dar. Da eine ungehinderte Einwirkung Çivas auf die Seele wegen des auch in der Sakala-Avasthā noch vorhandenen Āṇavamala nicht möglich ist, und da andererseits auch die Einwirkung des Āṇavamala auf die Seele nicht ungebrochen ist, weil Çiva in der Seele nicht nur vorhanden, sondern auch tätig ist, treten diese zwei als die die Daseinserscheinung der Seele stempelnden Größen gegen Māyāmala und Karmamala zurück, da diese während der Sakala-Avasthā ihre ganze Macht entfalten. Daher wird die Seele, die unserer Beob-

[1]) Diese Erscheinung der Seele als Satasat während der Sakala-Avasthā ist zu unterscheiden von dem Satasat-Wesen der Seele an sich.

achtung eigentlich nur während ihrer Sakala-Avasthā als Erkenntnisobjekt zugänglich ist, auch am häufigsten mit Produkten der Māyā verwechselt, wie wir Teil IV, 1 gesehen haben, und stellt sich ihre Geschichte vor allem dar als die Geschichte ihres Karmas. Engste Verbindung der Seele mit den Produkten der Māyā und ihre Preisgabe an das Karma sind also die Hauptmerkmale der Sakala-Avasthā, die Merkmale, die sich in den 2 anderen nicht finden und sie daher von der Sakala-Avasthā besonders unterscheiden. Wir müssen daher die vorhin gegebene Beschreibung der Sakala-Avasthā als des Zustandes des Differenziertseins noch dahin ergänzen, daß sie zugleich ein Zustand tätiger und leidender Weltbezogenheit ist.

Da Māyā und Karma, die Hauptfaktoren der Sakala-Avasthā, ebenso wie Āṇavamala Übel und Fessel der Seele sind, ist die Seele während der Sakala-Avasthā also drei Übeln verfallen und durch drei Fesseln gebunden, während sie während der Kevala-Avasthā eigentlich nur eine Fessel zu tragen hat, das Āṇavamala. Trotzdem ist die Sakala-Avasthā in weniger hohem Maße ein Zustand des Gebundenseins und bedeutet einen großen Fortschritt auf dem Wege zur Befreiung. Denn Māyā und Karma sind Übel, die dazu dienen, ein noch größeres Übel, nämlich das Āṇavamala, zu beseitigen, und Fesseln, die dazu dienen, die noch größere Fessel des Āṇavamala zu sprengen. Wie wir schon Bodha, Sūtra I erfahren, bringt Çiva die Seele unter die Gewalt der Māyā und des Karma, um sie aus der Gewalt des Āṇavamala zu befreien, und aus keinem anderen Grunde. Dort heißt es nämlich, daß das Universum entsteht wegen des Mala, d. h. wie der Kommentar sagt: „Damit das Mala (gemeint ist das Āṇavamala), falls es noch nicht beseitigt ist, beseitigt wird.“ Der Sinn dieser Worte kann nur der sein, daß das Universum dazu helfen muß, daß die Seele von der Umhüllung des Āṇavamala befreit werde. Daß dies tatsächlich die Anschauung des Çaiva-Siddhānta ist, erhellt aus folgendem Spruch:

„Wenn du fragst, warum die Tattva zu Gegenständen werden und in Verbindung mit der Seele treten, so wisse, um das sehr alte Karma ganz (von der Seele) genießen zu lassen und zu beseitigen und zur Reife zu bringen und so, daß es nicht mehr existiert, (endlich ganz und gar) zu entfernen und um das böse Āṇavamala, das koexistierend (mit der Seele) ist, zu verbannen.“ Siddhiār II, 79.

Wie die Verbindung der Seele mit Māyā zur Beseitigung des Āṇavamala mithilft, ergibt sich aus folgenden Sprüchen:

„Wenn du sagst, daß es einen (von Māyā) verschiedenen Gegenstand wie Āṇavamala nicht gibt, und daß das Genannte Wirkung der Māyā ist, so wisse, daß Māyā die Kräfte des Erkennens, Wollens und Betätigens in den Seelen anregt, daß Mala sie aber be-

seitigt. Dieses ist nicht getrennt von den Seelen (d. h. erscheint nie als losgetrennt von den Seelen), jene aber (Māyā) ist getrennt und erscheint als Welt, Körper und Organe." „Māyā verhüllt die Kräfte des Erkennens und Betätigens der Seele, wie die Wolken die Strahlen der Sonne verhüllen. Sobald die Wolken verschwunden sind, scheint die Sonne in ihrem alten Glanze. So tritt auch das Wissen und Können in Erscheinung, sobald der Körper verschwindet." (Gegnerische Anschauung.) — „Wenn die Wolke die Sonne verhüllt, wird das Licht (der Sonne) verhüllt. So müßten, wenn die Körper die Seelen einhüllen, das Wissen und das Betätigen vernichtet werden. Wenn die Seelen Körper empfangen, dann erlangen sie die genannten Kräfte des Erkennens, Wollens und Betätigens. Wenn die Seelen keine Körper erlangen, dann besteht Verhüllung." „Das, was die Kräfte des Erkennens und Betätigens verhüllt, ist das genannte (Āṇava)mala. Weil es mit den Seelen vermischt ist, kann man es im gewissen Sinne Guṇa (Attribut) nennen. Māyā gibt voll Liebe Kalā und die anderen Tattva, damit das Nichtwissen verschwindet. Beide sind voneinander verschieden wie Licht und Finsternis." Siddhiār II, 81—84.

Die Produkte der Māyā rüsten die Seele mit Erkenntnisorganen aus, mit Hilfe derer die in der Kevala-Avasthā untätig daliegenden Kräfte des Erkennens usw. in Tätigkeit treten können, so daß die Seele wenigstens etwas erkennt und sich dadurch über die Materie, der sie in der Kevala-Avasthā ganz und gar glich, wenigstens etwas erhebt und sich Çiva, der reinen Intelligenz, wenigstens etwas nähert. Wie es während der Sakala-Avasthā mit Hilfe der Produkte der Māyā zur Erkenntnis kommt, und wie wir diese Erkenntnis zu bewerten haben, werden wir später V, 5 und 6 ausführlicher sehen. Hier genügt der Hinweis, daß das Wissen, zu dem die Sakala-Avasthā, die zeitlich mit dem Weltbestand zusammenfällt, gelangt, und das sie über die Materie erhebt, vermittelt wird durch Produkte der Māyā.

Weil Māyā Vermittlerin eines dem Grade nach später noch näher zu bestimmenden Wissens ist, wird sie, obgleich sie an sich intelligenzlose Materie ist und der Seele auch allerlei Übel zufügt, worauf bereits III, 3 e aufmerksam gemacht ist, euphemistisch ebenso wie Çiva ein Licht für die Seele genannt, näher aber gewöhnlich nur mit einer Lampe, die während der dunklen Nacht das Zimmer ein wenig erhellt, verglichen, während Çiva mit dem Zentrallicht der Sonne verglichen wird.

„Wenn die Seele nicht mit Hilfe des Lichtes des Körpers, des Produktes der Māyā, erkennt, erkennt sie überhaupt nichts." „Die Aufgabe der Māyā ist es, als Licht für die Seele das Wissen zu vermitteln, so daß sie die Dinge erkennt. Dieses Wissen zu verhindern, ist die Aufgabe des Mala. Da diese beiden wie Licht und Finsternis Feinde sind, ist zurückgewiesen, daß die Māyā und das Mala identisch sind." Bodha IV, 2. Beispiel nebst Kommentar.

Als Licht beseitigt sie das Āṇavamala etwas und kann deshalb als ein Hilfsmittel zur Beseitigung der Unwissenheit und Erlangung der Mukti angesehen werden:

„Wenn das Licht (gemeint ist die Māyā), obgleich das Eine (das Āṇavamala) überwiegt, nicht etwas Herr über es würde, würde die Finsternis die Seelen nie verlassen.“ „Die Māyā nimmt wegen des Karma Formen an und ist wie ein Licht bis zum Tagesanbruch.“ Payañ III, 9 und 10.

Ähnlich wird der Nutzen, der den Seelen durch die Produkte der Māyā wird, in Kroḍai beschrieben, nur daß hier das Gewicht mehr auf die durch sie bedingte Befähigung zur Betätigung gelegt wird.

„Der Höchste gibt voll Erbarmen den Seelen, die durch das Werk des Āṇavamala ohne Wissen und ohne Betätigung daliegen, Tanu, Karaṇa, Bhuvana, Bhoga, die aus der glänzenden Çuddha-Māyā evolvieren, als einen Stab, den man den Blinden in die Hand zu geben pflegt, zeigt durch das durch Manas usw. zustande kommende Interessiertsein (der Seelen) die zweierlei Taten, bewirkt dadurch die (Wieder-)Geburt, nimmt die Taten wahr und gewährt wiederum Wissen. Dieses Tun des Höchsten sei gepriesen.“ Kroḍai 3.

Das Wissen, zu dem Māyā der Seele verhilft, ist aber kein vollkommenes Wissen, und ebenso ist die Betätigung, zu der es die Seele durch Māyā in der Sakala-Avasthā bringt, keine vollkommene. Daß Māyā vollkommenes Wissen und vollkommene Betätigung für die Seelen ermöglicht, kann gar nicht erwartet werden, da sie ja intelligenzlose Materie ist. Dieser Materie-Charakter der Māyā wird nicht vergessen, wenn sie auch noch so sehr wegen ihrer Hilfsdienste gepriesen wird. Der Schranke der Māyā als Helferin der Seele wird nicht nur dadurch Rechnung getragen, daß man alle unterweisende und anregende Betätigung derselben im letzten Grunde der in ihren Produkten gegenwärtigen und tätigen Çakti Çivas zuschreibt, sondern auch dadurch, daß ausdrücklich gesagt wird, daß sie, obgleich sie ein Licht und ein Stab ist, doch auch Verwirrung verursacht. Siehe Siddhiār II, 53 zitiert Seite 131, und III, 3 e. Trotz des Nutzens, den die Māyā wirkt, ist und bleibt sie ein Mala, ein Übel, das beseitigt werden muß.

„Wie das Reiskorn Keim, innere und äußere Hülsen hat, so bewirken die drei Mala (also auch Māyā) Verwirrung, verhüllen die wahre Gestalt der Seele und bewirken lügenhafte Freuden, Fesselung und die Möglichkeit der Erfahrung.“ Siddhiār II, 86.

Sie vermittelt ein Wissen, aber nicht ein Wissen aller Dinge, sondern nur ein Wissen um die aus ihr selbst hervorgegangenen Dinge. Aber auch die zeigt sie nicht ihrem tatsächlichem Wesen, sondern nur der Erscheinung nach. Das wahre Wesen der Dinge lernt die Seele nicht durch Māyā kennen, sondern erst, wie wir

Teil VI sehen werden, durch die Hilfe des Zentrallichtes Çivas, für dessen ungehinderte Einwirkung auf die Seele auch die Māyā ein Hindernis bedeutet. Vor allem lernt die Seele durch Māyā das höchste Gut nicht kennen, Çiva. Weil sie das Wissen um Çiva, der allein Sat κατ ἐξοχην ist, nicht vermittelt, kann sie die Seele auch nicht ganz aus der Gewalt des Mala erretten, sondern die Beseitigung nur anbahnen, kann es bei der Seele, die sich ihrer noch als Organ bedient, nur zu einem minderwertigen Wissen und Tun kommen. cf. III, 3 f.

Soll die Seele vollkommenes Wissen erlangen, so muß sie es lernen, sich von der Māyā und ihrer Unterweisung zu emanzipieren, muß die Māyā ebensowohl von der Seele losgelöst werden als das Āṇavamala. Hieraus ergibt sich, daß die Sakala-Avasthā, obgleich die Seele während derselben als erkennend erscheint, nicht der Endzustand, sondern nur ein Mittelzustand sein kann. Ist die Seele ein Wesen, das zum vollkommenen Wissen gelangen kann, so muß es für sie noch einen höheren Zustand geben. Der höhere Zustand ist die Çuddha Avasthā, die wir Kap. VI näher kennen lernen werden. Bevor wir aber zu der Çuddha-Avasthā übergehen können, ist es nötig, noch näher die Erlebnisse der Seele während der Sakala-Avasthā kennen zu lernen.

Wenn Māyā die Seele auch nicht ganz aus den Banden des Āṇavamala befreit, so bahnt sie doch die Befreiung an. Çiva benutzt sie gewissermaßen als ein Reinigungsmittel zur Reinigung der Seele von dem Schmutz des Āṇavamala. Es klingt dies paradox, da ja Māyā ihrem wahren Wesen nach ebenso Mala, Schmutz, ist wie Āṇavamala. Unsere Quellenschriften suchen deshalb auch durch Analogien diese Paradoxie zu erklären.

„Arans Taten sind Liebestaten, haben wir vorhin gesagt. Indem er die Erde, Hölle, Himmel, Körper, Organe usw. hervorbringt, beseitigt er die ewigen Mala wie durch eine Medizin, gibt die höchste Seligkeit (d. h. bahnt sie an) und krönt sie mit seinem Lotusfuß." „Die entstandenen Körper und Organe sind doch Mala (Schmutz)? Was ist der Grund, daß du sagst, daß Çiva Schmutz durch Schmutz beseitigt? Der Wäscher beschmiert neues Zeug mit Kuhdünger und Seife und beseitigt so allen (neuem Zeug anhängenden) Schmutz. So beseitigt der Höchste das Āṇavamala durch Māyā." Siddhiār II, 51 und 52.

Durch Beschmieren mit Kuhdünger (Kuhdünger ist ein beliebtes Reinigungsmittel in Indien) und Seife wird das mit allerlei Schmutz behaftete aus der Hand des Webers kommende Zeug für das Auge noch schmutziger. Und doch beschmiert der Wäscher das Zeug mit Kuhdünger oder Seife, weil er weiß, daß durch Reiben und Schlagen

der Kuhdünger und die Seife den ursprünglichen Schmutz aus dem Zeug herausziehen und sich mit ihm verbinden, und daß der sonst schwer, weil mit hineingewebt, zu beseitigende alte Schmutz zusammen mit dem Kuhdünger oder der Seife leicht durch Anwendung reinen Wassers entfernt werden kann. So läßt sich auch das angeborene Āṇavamala erst dann durch die reine Intelligenz mit Erfolg beseitigen, wenn durch genügende Berührung mit Māyā die enge Verbindung zwischen Seele und Āṇavamala gelöst ist.

Damit der gewünschte Erfolg erzielt wird, muß der Wäscher das Zeug nicht nur mit Kuhdünger beschmieren, sondern muß es auch reiben und schlagen; sonst löst sich der alte Schmutz nicht von dem Zeug. Das Reiben und Schlagen besorgt bei der Seele das Karma, indem es die Seele fortwährend auf die Objekte der Māyā hetzt und sie zwingt, sich mit ihnen einzulassen, wozu sie ja durch die Ḳörper und Organe befähigt ist. Da nun jede Befassung mit den Objekten der Māyā, sei es durch Taten, Worte oder Gedanken, Folgen zeitigt, die von der Seele gebüßt werden müssen, und da jede Büßung neue tätige Berührung mit den Objekten der Māyā mit sich bringt, die wiederum gebüßt werden muß, bleibt die Seele fortwährend im Kontakt mit der Māyā, wird gewissermaßen von ihr vollständig durchdrungen, wie das Zeug durch Reiben und Schlagen vollständig vom Kuhdung durchdrungen wird, fühlt, schmeckt usw. die Genußobjekte, die die Māyā ihr darbietet, so vollkommen, daß sie schließlich die Wertlosigkeit derselben einsieht und alles Verlangen nach ihnen, das das Āṇavamala ununterbrochen in ihr rege hält, nach und nach aufgibt und lernt, sich nach dem höchsten Gut, nach Çiva, zu sehnen. Ist so die Wirkung des tätigen Āṇavamala, die Begierde, auf Grund der Erfahrung, die die Seele mit Māyā macht, überwunden, dann ist der Moment gekommen, in dem Çiva allen Schmutz beseitigen kann, Āṇavamala sowohl als Māyāmala und Karmamala, wie der Wäscher allen Schmutz, den Kuhdung sowohl als den alten Schmutz, durch Spülen im reinen Wasser beseitigt, nachdem er das mit Kuhdung beschmierte Zeug genügend gerieben hat. So wirken Māyā und Karma Hand in Hand, um die Erlösung der Seele durch Çiva vorzubereiten.

Alles zusammenfassend können wir also sagen, daß die Sakala-Avasthā ein Zustand des Differenziertseins und tätiger und leidender Weltbezogenheit, in dem die Seele zum Gebrauch ihrer Kräfte des Erkennens usw. gelangt und einen gewissen Grad des Wissens erreicht und die endgültige Befreiung von dem Mala durch Genuß der Produkte der Māyā, den Karma vermittelt, angebahnt wird, also ein Übergangsstadium zu einem höheren Zustand ist.

Die während der Sakala-Avasthā statthabende Einwirkung aller drei Mala auf die Seele wird von Çiva durch die Werke der Schöpfung und Erhaltung nicht nur ermöglicht, sondern auch von ihm geleitet, und zwar durch das Werk der Verhüllung. Die Çakti, durch die er dieses Werk verrichtet, ist Tirodhāna-Çakti.

„Die Produkte der Māyā nennt man auch Māyeya; die Çakti Çivas, die die drei Mala, die die Seele gefesselt halten, bewegt, ihre Werke zu verrichten, nennt man Tirodhāna-Mala. Diese 5 Mala halten die Seele gefesselt.“ Siddhiār II, 87. „Tirodhāna-Çakti wird Mala genannt, weil sie, damit . ṇavamala Reife erlangt, in den Seelen befindlich Verhüllung verursacht.“ Prak. II, 2.

Die Aufgabe der Tirodhāna-Çakti ist zunächst, durch Einwirkung auf Āṇavamala in der Seele Begierde zu erregen und so die Seele zu veranlassen, sich mit der geschaffenen Welt einzulassen, und sodann zu verhindern, daß die Seele vor der Zeit den wahren Charakter der irdischen Genüsse und Freuden erkennt und ihnen entsagt. Sie ist gewissermaßen der Wäscher, der die mit Āṇavamala behaftete Seele mit Māyā als Kuhdung oder Seife beschmiert und mit Hilfe des Karma als Reibstein reibt und schlägt. Da sie also der Seele Pein verursacht und die Seele, solange es nötig ist, in Verbindung mit dem dreifachen Mala hält, wird sie ebenfalls mit dem Namen Mala belegt, obgleich sie ihrem wahren Wesen nach das Gegenteil vom Mala ist, nämlich Çakti Çivas. Der Zweck dieses Werkes der Verhüllung ist, wie Siddhiār I, 36 ausdrücklich gesagt wird, „daß alle Mala dadurch, daß die Seele Iruvineioppu (d. i. die erste Stufe der Çuddha-Avasthā) erreicht, reif werden (zum Verlassen der Seele)“.

Im folgenden wollen wir zunächst die äußere Geschichte der Seele vom Eintritt in die Sakala-Avasthā bis zum Übertritt in die Çuddha-Avasthā, oder was dasselbe ist, den Verlauf der Seelenwanderung, sodann die Existenzweise der Seele in den ihr während der Sakala-Avasthā als Wohnung dienenden Körpern, ferner die ihre Betätigung vermittelnden Organe betrachten und den Wert des während der Sakala-Avasthā erlangten Wissens und der erlangten Betätigung feststellen und endlich die einzelnen Etappen des während der Sakala-Avasthā zurückzulegenden Weges zur Erlösung hin festzustellen versuchen.

### 3. Der Verlauf der Seelenwanderung.

Streng genommen hat die Geschichte der Seele keinen Anfang, da sie ja anfangslos existiert. Bei der Beschreibung der Geschichte der Seele aber müssen wir wohl oder übel von einem bestimmten Zeitpunkt ausgehen. Wir wählen als Ausgangspunkt die Kevala-

Avasthā, die Zeit des allgemeinen Weltenschlafes, freilich ohne damit sagen zu wollen, daß die Geschichte der Seele wirklich mit der Kevala-Avasthā beginnt, und nicht ohne aus der vor der Kevala-Avasthā liegenden Existenz-Periode den Ertrag derselben in Gestalt des Saṃcita-Karma mit hinüberzunehmen. Nehmen wir an, daß der Ertrag der vor-kevala'schen Existenz ein für die Seele denkbarst geringer ist, und daß die Seele deshalb bei der Weltschöpfung auf die denkbar tiefste Stufe der Entwicklungsleiter, die zu erklimmen sie wegen ihrer Verwandtschaft mit Çiva, sofern sie auch Cit, d. i. Intelligenz, ist, berufen ist, gestellt werden muß. Der Ertrag früherer Avasthā mag so gering als möglich eingeschätzt werden, ganz leer geht die Seele bei der Erschaffung der Welt auf keinen Fall aus. Sie erhält auf jeden Fall einen Körper, wenn auch in unserem Falle, in dem die Aussichten denkbarst ungünstig sind, den denkbar tiefststehenden Körper, etwa einen der von den 1900000 Arten der Pflanzen am niedrigsten entwickelten Art angehörigen. Hat sie die dem erhaltenen Körper entsprechenden Aufgaben gelöst, was auch nicht in unserem Falle, wo es sich nur um eine niedrigstehende Pflanzenart handelt, leicht ist, da die Pflanze, die ihr als Körper dient, sie ja nur mit ganz gering ausgebildeten Organen ausstattet und die Untätigkeit und Nichtwissen verursachende Umhüllung des Āṇavamala nur denkbarst wenig lüftet, steigt sie durch den vom Tode verursachten Untergang der ihr als Körper dienenden Pflanze hindurch zu einer höheren Art empor. Daß sie alle 1900000 Arten der Pflanzenwelt der Reihe nach zu durchwandern hat, scheint nicht nötig zu sein. Siddhiār II, 44 lesen wir:

„Die Spinne wurde in dem Geschlechte der Sonne (ein Königsgeschlecht) geboren, regierte das ganze Land und wurde ein unvergleichlicher König, und die Ratte wurde ein mächtiger König in der Welt, so daß die ganze Welt ihn pries“,

und zwar, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, wegen besonderer Çiva geleisteter Dienste. Hieraus geht hervor, daß es für die Seele möglich ist, von einer niedrigen Stufe der Existenzweise unter Überspringen mehrerer Stufen direkt zu einer bedeutend höheren Stufe zu gelangen. Andererseits ist es aber auch möglich, daß die Seele infolge ungünstigen Karmas aus einer hohen Stufe in eine bedeutend niedrigere Stufe zurückfällt, heißt es doch in demselben Spruche Siddhiār II, 44, daß Akalyā zu einem Stein wurde. Von der Pflanzenwelt hat die Seele sich bei normalem Verlauf zur Geburt als Wassertier, von denen es 1000000 Arten gibt, emporzuarbeiten. Die nächsthöhere Körpergruppe umfaßt die kriechenden Tiere, von denen es 1500000 Arten gibt, dann folgt die Körper-

gruppe der Vögel mit 1000000 Arten, dann die der vierfüßigen Tiere mit 1000000 Arten und endlich die der Menschen mit 900000 Arten. Außerdem gibt es noch die Körpergruppe der Götter und Dämonen mit 1100000 Arten. Über die Stellung der Götter und Dämonen innerhalb der von den Seelen zu durchlaufenden Entwicklungsstufe werden wir später Näheres hören. Vorläufig können wir diese Körpergruppe außer acht lassen, da sie eine ganz besondere Stellung einnimmt.

Im vorigen ist gesagt, daß die in allen in der Schöpfung befindlichen Lebewesen von den Pflanzen an sich befindlichen Seelen nicht bloß innerhalb der Art einer Entwickelung unterworfen sind, sondern daß sie auch von einer Art zur anderen übergehen, daß also eine in der jetzigen Geburt als Tier existierende Seele in der nächsten Geburt die Gestalt eines Menschen haben kann und umgekehrt. Hören wir zunächst die Gründe, die unsere Quellenschriften für diese Annahme der Artveränderung anzuführen wissen.

„Wenn du sagst, daß die beweglichen und unbeweglichen Lebewesen je nach ihren Taten andere Körper nur innerhalb ihrer Art erhalten, daß die Art sich aber nicht ändert, so sage mir doch, ob die menschlichen Wesen den Überschuß an Freuden, (auf den sie Anspruch haben), infolge der guten Taten, die sie begingen, im Himmel in der Gestalt von Göttern oder in der Gestalt von Menschen genießen." „Wenn du sagst, daß sie (die Freuden) als Menschen genießen, so wird die Götterwelt zu einer Menschenwelt. Wenn du sagst, daß sie sie als Götter genießen, so fällt deine Behauptung, daß die Art sich nicht ändert, hin. Sie genießen die Freuden als Götter, werden aber, wenn sie wieder auf der Erde erscheinen, als Menschen geboren. Götter kommen nicht zu dieser Erde." „Raupen verwandeln sich in Schmetterlinge, eine andere Art von Wurm verwandelt ihre alte Gestalt in Käfer. Die Arten verändern sich gemäß dem Karma. Alle Religionen stimmen dem zu. Woher hast du die Behauptung, daß die Art sich nicht verwandelt." „Akalyā wurde zu Stein. Hari (Vishṇu) erlitt verschiedenartige Geburten. Die Spinne wurde in dem Geschlechte der Sonne geboren, regierte das ganze Land und wurde ein unvergleichlicher König. Die Ratte wurde ein mächtiger König in der Welt, so daß die ganze Welt ihn pries." „Du sagst, daß einige infolge eines Geschicks verwandelt wurden, daß infolge des Karma eine Veränderung der Art nicht eintritt. Wisse, daß wir vorher gesagt haben, daß der Höchste Zeuge jeder Tat ist. Alles geschieht gemäß dem Willen des Höchsten." „Karma kann nicht selbst die betreffenden Arten und die betreffenden Welten erkennen und sie den Seelen beilegen. Auch die Seelen legen sie sich nicht selbst bei. Die so beschaffene Beilegung ist die Tat des Höchsten. Der Höchste verändert die Körper, die er macht, gemäß dem Karma." Siddhiār II, 41—46.

Die Seele hat also während der Sakala-Avasthā durch verschiedene Körper verschiedener Arten zu wandern, die verschieden

fein organisiert sind. Ein grob organisierter Körper ist ein Beweis dafür, daß die ihm innewohnende Seele noch auf einer niedrigen Stufe der Entwicklung steht, ein fein organisierter Körper dagegen dafür, daß die ihm innewohnende Seele bereits eine höhere Stufe erreicht hat. So steht z. B. eine einem Vogel innewohnende Seele im Hinblick auf die Erlösung dem Ziele näher als die einer Pflanze innewohnende und die mit einem Tierleibe ausgerüstete als die mit einem Vogelleib ausgerüstete. Von der Seele, die gewürdigt wird, einen Menschenkörper zur Wohnung zu erhalten, muß gesagt werden, daß sie bereits einen sehr weiten Weg zurückgelegt hat. Doch steht eine als Mensch geborne Seele noch lange nicht am Ziele, gibt es doch eine ganze Anzahl niedrig- und hochstehender Menschenarten, und ist die Seele doch stets der Gefahr ausgesetzt, in der Entwicklung zurückgeworfen zu werden. So hat die bloß als Mensch geborne Seele wenig Veranlassung, stolz zu sein, und allen Grund, weiter vorwärtszustreben.

„Wenn wir bedenken, daß die Seele, erst nachdem sie die 8400000 Arten der 4 Klassen der Keimgebornen, der Schweißgebornen, der Eigebornen und der Mutterschoßgebornen durchlaufen hat, als Mensch geboren wird, so ist das, wie wenn einer das Meer mit eigener Hand durchschwimmt.“ „Auf der Erde, in der die Menschen wohnen, das Geborenwerden in einem Lande, in dem die 4 Veden nicht gelesen werden, zu vermeiden und (in dem Lande, in dem die Veden gelesen werden,) geboren zu werden, geschieht nur durch große Verdienste. In diesem Lande die niedrigen Kasten zu vermeiden und in einer Kaste, in der Tapas geübt wird, geboren zu werden und fremde Religionen nicht anzunehmen, dieses Glück zu erlangen, ist sehr schwer.“ „Es ist schwer, so weit fortzuschreiten, daß man den aus Reichtum entstehenden Stolz aufgibt, der aus Armut entstehenden Niedrigkeit entgeht und mit Demut der Çaiva-Religion angehört. Diejenigen, die durch das herrliche Çivajñāna den Höchsten verehren, werden die Aruḷ erlangen.“

Notwendig für die Erlösung ist die Geburt als Çivait. Selbst Götter müssen, sollen sie die endgültige Erlösung erlangen, als Çivaiten geboren werden.

„Zum Zwecke der Verehrung des Çiva, der, auf dem Ochsen sitzend, die 5 Werke verrichtet, in Gedanken, Worten und Werken ist die menschliche Geburt als die höchste Geburt hervorgehoben. Auch die im Himmel befindlichen (Götter) müssen zur Erde kommen und Çiva verehren. O Jammer, die Toren, die mit den Körpern ausgerüstet herumirren, wissen nichts.“ „Der Leib geht im Mutterleibe zugrunde, er geht bei der Geburt zugrunde, er geht gleich nach der Geburt zugrunde, er geht im Kindesalter zugrunde, im Jünglingsalter und im Greisenalter. Wenn der Leib so (zu jeder Zeit) zugrunde gehen kann, suche doch, solange du lebst, die Erlösung zu erlangen.“

Befriedigung der Sinne zu erstreben, ist eines Weisen nicht würdig.

„Wenn ein Sinn genießt, genießen die anderen Sinne nicht. (Durch Befriedigung der Sinne kann also nie volle Befriedigung entstehen.) Das, was der eine Sinn genießt, kommt und geht. (Die Befriedigung der Sinne hat ferner keinen Bestand.) Zu irgendeiner Zeit vergeht es. Jede Freude und jedes Leid vergeht wie ein in der Verwirrung wahrgenommener Gegenstand sofort oder wie ein im Traum wahrgenommener Gegenstand etwas später. Wenn man dies erkennt, ist die Erlösung nahe.“ „Wenn die Großen sich auch mit Wohlgeruch verbreitenden Spezereien einschmieren, wenn sie sich auch mit Korallen schmücken, wertvolle Kleider anziehen, mit großem Gefolge einhergehen, sich in Sänften tragen und vor sich her trommeln und trompeten lassen, mit einem Schirm (Abzeichen der königlichen Würde) einherstolzieren und ohne irgendwelches Wissen zu haben und ohne reden zu können (wie es Weisen geziemt) daliegen, so sind sie Leichnamen gleich.“ „Ihr, die ihr wie Leichname den als Leichnam dahinlebenden Großen nachfolgt und eure Leiber, euer Leben, euer Wissen (in deren Dienst) schindet, wisset, daß euer Leib plötzlich entsteht und vergeht. Verehret den Çiva! Er wird euch so führen, daß selbst die Götter euch verehren müssen.“ Siddhiār II, 89—96.

Die Geburt als Mensch ist also als die höchste zu bewerten, selbst höher als die Geburt als ein Gott, wenn auch bei der Aufzählung der 7 Klassen von Lebewesen die Klasse der Götter an letzter Stelle steht. Den Göttern kommt in jener Aufzählung der Platz oberhalb der Menschen zu, weil sie feiner organisierte Körper haben. Im Hinblick auf die Erlösung aber stehen die Menschen höher, weil sie die Erlösung erlangen können, die Götter aber nicht. Diese müssen, um der Erlösung teilhaftig zu werden, als Menschen geboren werden. Streng genommen könnte auf die Annahme der Gattung Götter, deren Existenz empirisch nicht zu beweisen ist, als notwendige Durchgangsstufe verzichtet werden, wenn die Autorität der Veden und der allgemeine Volksglaube ihre Existenz nicht nahelegten, und wenn die Annahme ihrer Existenz sich nicht wegen der Karma-Lehre empfehlte. Die Anschauung, daß es auch Götter-Seelen gibt, erleichtert es trotz des hier auf Erden zu beobachtenden Mißverhältnisses von Werk und Belohnung, zu behaupten, daß das Karma-Gesetz wirklich fehlerlos arbeitet, daß Taten und Belohnungen bezw. Strafen einander genau entsprechen. Was hier von der Gattung der Götter gesagt ist, gilt mutatis mutantis auch von der Gattung der Dämonen.

Was für einen Körper die Seele in der jedem Tode wieder folgenden Geburt erlangt, hängt lediglich ab von dem Karma oder, was dasselbe ist, von dem Verdienste der Seele.

„Wenn der Sthūla-Körper untergeht, wird der Sūkshma-Körper zum Yātanāçarīra. So genießt jede Seele nach dem Willen des Höchsten in der Hölle oder im Himmel alle Leiden und Freuden, wird zum fehllosen Atom und tritt in den Mutterschoß ein.“ „Zuweilen tritt die Seele sofort in einen Mutterschoß ein und nimmt wieder einen Körper an. Zuweilen nimmt sie überhaupt keinen Körper an, sondern bleibt wegen ihrer Sünden als ein Stein liegen und gelangt später, wenn die bestimmte Zeit verstrichen ist, in die Hölle und leidet dort Pein. Die Seele nimmt einen Körper an gemäß ihrem Karma.“ Siddhiār II, 36, 37.

Dafür, daß die Seele wirklich den ihr zukommenden Körper erhält, sorgt Çiva.

„Wenn der Same sich im feuchten Erdreich befindet, wächst der Keim. Weil sie (Māyā) in der beschriebenen Weise in Verbindung mit der Çakti dessen steht, der ihr Stützpunkt ist, erlangt sie die Kraft (zu entstehen und Körper zu bilden) gemäß den Taten der einzelnen Seelen. Wie dem Wurm, der zur Wespe zu werden wünscht, gibt er die gewünschte Gestalt.“

Kommentar: „Der Einwurf, wie es komme, daß Çiva die Māyā so in Bewegung setzt, daß sie mannigfaltig wird, wird aufgenommen und gesagt: gemäß den Taten. Wenn du sagst: „Wird so Çiva nicht zu einem, der nicht gemäß seinem eigenen Willen, sondern gemäß dem Willen der Taten die Welt hervorbringt?“, so wisse: Wie die Wespe dem Wurm, der ein Käfer zu werden wünscht, die gewünschte Gestalt gibt, so gibt auch der Höchste die Gestalt, die eine jede Seele sich wünscht, und verleiht auch die Früchte gemäß den Taten. Was für eine Einbuße erlangt dadurch seine Freiheit?“ Bodha II, 2, 2. Beispiel.

Die Wünsche der Seele, an die Çiva sich bei der Zuteilung der Körper hält, kommen zum Ausdruck durch die Taten, die die Seele in der vorhergegangenen Geburt verrichtet hat. Es scheint also, als ob jede Seele der eigene Schmied ihres Glückes ist. Dies ist aber nicht im vollen Sinne des Wortes der Fall, da ja die Taten, die die Seele in jeder Geburt verrichtet, unter dem Zwange früherer Taten verrichtet werden, von denen die Seele, wie wir später sehen werden, keinerlei Kenntnis mehr hat. Sie ist nur unbewußt der Schmied ihres Geschickes.

Wie geht nun der Übertritt von einem Körper zum anderen vor sich? Meykaṇḍadeva geht im 2. Sūtra des Bodha näher auf diese Frage ein. Da hier auch andere zum Verständnis der Seelenwanderungslehre wichtige Fragen erörtert werden, lassen wir hier zunächst eine Übersetzung des von der Seelenwanderung handelnden 3. Adhikaraṇa des II. Sūtra folgen.

Behauptung: „Die Seelen sterben und werden wiedergeboren.“

Kommentar: „Der Einwurf des Krīdābrahmavāda, der da sagt: „Wenn man sagt, daß die Wiedergeburt weder den Leib noch Cit (die Seele) trifft, und daß die früheren Taten jetzt genossen werden,

dann ist die vorige Behauptung (daß die Seelen die zweierlei Taten durch die Çakti des Höchsten erlangen) angemessen" und der zwecks Lösung der Streitfrage, ob es eine Wiedergeburt gibt oder nicht, die Aussage der Çruti heranzieht, daß, wie die Luft in einem Topfe, wenn der Topf zerbricht, sich mit der Luft (draußen) verbindet, so die Seele, wenn der Körper vergeht, sich mit Brahma vereinigt, und behauptet, daß die gestorbenen Seelen nicht wiedergeboren werden, wird aufgenommen und in Auflösung des 3. Teils des Sūtra obige Behauptung aufgestellt."

Begründung: „Entstehen hat nicht statt außer bei den Dingen, die dem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterworfen sind."

Kommentar: „Der Einwurf, was das Pramāṇa dafür sei, wird aufgenommen und die Behauptung begründet. Die Begründung wird auch folgendermaßen verstanden: In der Begründung wird der Einwurf derjenigen, die das Gleichnis von der Luft im Topf heranziehen und sagen: „Die durch die zweierlei Taten bewirkte Wiedergeburt trifft zum Besten der Seele den Çiva", und der Einwurf des Sāṃkhya, daß das aus Mūlaprakṛiti evolvierende Buddhi-Tattva die Wiedergeburt erfährt, aufgenommen und die Behauptung erhärtet: Entstehen und Untergehen hat nur statt bei dem dazu Berechtigten und nicht bei anderen Gegenständen."

I. Beispiel: „Augen und Ohren (d. h. der Sthūlaçarīra) gehen unter, die Seele geht mit dem Körper (dem Bhūtasāra-Körper), den der bleibende (Sūkshmaçarīra) hervorbringt, in den Himmel, vergißt, wie man im Traumzustande das im Wachzustand Erfahrene vergißt, und tritt durch das Treiben des Manas gemäß den Taten als ein Atom in den Mutterschoß ein."

Kommentar: „Wenn, nachdem der aus Augen, Ohren und den anderen Gliedern zusammengesetzte Körper zugrunde gegangen ist, der Sūkshmaçarīra, der ohne unterzugehen von der Zeit der Schöpfung an bis zur Zeit des allgemeinen Unterganges besteht, zu Bhūtasāraçarīra usw. entwickelt wird, gesellt sich die Seele zu dem Bhūtasāraçarīra usw. und tritt in die Himmel oder in die Höllen ein und vergißt, wie wir während des Traumzustandes das, was wir im Wachzustande erfahren, vergessen und das Wissen eine Veränderung erleidet, daß der Sthūlaçarīra vernichtet wurde, daß sie mit dem aus Sūkshmaçarīra hervorgegangenen Körper zum Himmel ging, und das dort Genossene und alles andere und erleidet eine Veränderung des Wissens, geht dann gemäß dem Schicksal, das die zur Zeit des Todes des früheren Körpers aufgehäuft daliegenden Taten zeitigen, dadurch, daß das Manas die Seele antreibt zu begehren, gemäß den guten und bösen Taten, die übrig sind als die Ursache des zu erleidenden Schicksals, in der Gestalt des Sūkshmaçarīra in den Mutterschoß ein, der dem Schicksal entspricht, zu dem das Manas hinsteuert." „Wie kann man den Sthūlaçarīra, der doch ein Produkt der 5 groben Bhūta- (Elemente) genannt wird, ein Produkt des Sūkshmaçarīra nennen? Nur weil die Sthūla-Bhūta wie Äther usw. die Produkte der Sūkshma-Bhūta wie Schall usw. sind, wird der Sthūlaçarīra, der aus dem Sūkshmaçarīra, der die Gestalt der Tanmātra (oder Sūkshma-Bhūta) hat, auch ein Produkt der 5 groben Bhūta genannt und aus keinem anderen Grunde. Dies geht deutlich aus Siddhiār hervor. Die Art

und Weise des Entstehens des Sthūlaçarīra aus dem Sūkshmaçarīra lernen wir ebenfalls aus Siddhiār.“ (Die betreffenden Stellen werden wir weiter unten zitieren.) „Daraus, daß gesagt ist: „den das Bestehende hervorbringt“, ergibt sich, daß der Körper sich ändert, daraus, daß gesagt ist: „geht in die Himmel“, ergibt sich, daß der Ort sich ändert, und daraus, daß gesagt ist: „vergißt“, ergibt sich, daß das Bewußtsein sich ändert.“ „Daraus, daß gesagt ist: „den das Bestehende hervorbringt“, geht hervor, daß die Schule des Realismus durch die Behauptung, daß der Körper immer wieder von neuem entsteht, kein Schaden erleidet, daraus, daß gesagt ist: „geht in die Himmel und tritt als Atom in den Mutterschoß ein“, geht hervor, daß durch das Kommen und Gehen die (IV, 3 beschriebene) Allgegenwart der Seele nicht zerstört wird. Daraus, daß gesagt ist: „wegen des Restes der Taten“, ergibt sich, daß es angeht, eine Ursache für die Wiedergeburt zu behaupten, obgleich die Taten ja im Himmel und in der Hölle verzehrt werden. Daraus, daß gesagt ist: „durch das Treiben des Manas“, geht hervor, was die Ursache für den Rest ist.“

2. Beispiel: „Während die Analogien von der Schlange, die ihre Haut abstreift, von dem Traum, von dem Yogi, der in einen anderen Körper übergeht, weit verbreitet sind, hier die Analogie von der Luft im Topf und der Atmosphäre anzuführen, ist nicht statthaft. Diese Analogie bezieht sich auf das Aufhören des Sūkshmaçarīra.“

Kommentar: „Indem er die wahre Bedeutung der Analogie von der Luft im Topf und der Atmosphäre angibt, die von Gegnern herangezogen wird, um zu beweisen, daß es keine Wiedergeburt gibt, erhärtet er Obiges.“ „Während die Analogien von der Schlange, die ihre Haut abstreift und eine neue Haut annimmt, und von dem Purusha (Seele), der den Körper des Wachzustandes verläßt und eingeht in den Körper des Traumzustandes, und von dem Yogi, der seinen Körper verläßt und in den Körper anderer eintritt, weit verbreitet sind, um zu erklären, wie die Seele aus ihrem Sthūlaçarīra in den Sūkshmaçarīra eintritt, geht es doch nicht an, daß du im Gegensatz dazu sagst, daß dieser Übertritt ein Ereignis ist wie die Verbindung der in einem Topfe befindlichen Luft mit der Atmosphäre, sobald der Topf zerbricht, da diese Analogie eine Analogie dafür ist, wie der Sūkshmaçarīra die Seele verläßt.“ „Da in den Āgama für das Aufhören des Körpers diese 2 Gruppen von Analogien gebraucht werden, muß man, damit sie sich nicht widersprechen, die Analogien von der Schlange usw. auf das Aufhören des Sthūlaçarīra beziehen, die Analogie von der Luft im Topf und der Atmosphäre aber auf das Aufhören des Sūkshmaçarīra. Diesen Unterschied nicht zu beachten und auch die Analogie von der Luft auf das Aufhören des Sthūlaçarīra zu beziehen, bringt nur Verwirrung hervor.“ Bodha II, 3.

Diese Aussagen werden, wie der Kommentar sagt, in Siddhiār teils bestätigt, teils ergänzt. Wir lassen daher zunächst die betreffenden Stellen aus Siddhiār folgen.

„Wenn der Sthūlaçarīra vergeht, wird der Sūkshmaçarīra zum Yātanāçarīra. So genießt jede Seele nach dem Willen des Höchsten

in der Hölle oder im Himmel alle Leiden und Freuden, wird zum fehllosen Atom und tritt in den Mutterschoß.“ II, 36.

„Wie die Schlange, die Vögel, die Yogi ihre Haut, ihre Eier, ihren Körper verlassen und eine andere Gestalt annehmen, so verlassen die obengenannten Seelen den Sthūlaçarīra und treten mit ihrem Körper in einen anderen Körper ein, wie man vom wachenden Zustand übertritt zum Traumzustand.“ II, 38.

„Wenn du sagst, daß die Seele eine Sūkshmaform hat, so wisse, daß die Gestalt, die zusammengesetzt ist aus Manas und den anderen Antaḥkaraṇa und aus den Tanmātra, die die Ursache des Sthūlaçarīra sind, Nicht-Intelligenz ist. Wenn du sagst, daß es einen noch feineren Körper gibt als den, den du verwirfst, so wisse, daß alle Körper, die Gestalt haben, Nicht-Intelligenz und nicht ewig sind.“ IV, 10.

„Wenn du fragst, woher alle diese Körper kommen, so wisse: Die Körper entstehen aus dem vorher genannten Sūkshmaçarīra. Wenn du weiter sagst, daß dann alle Arten gleich sein müssen, so wisse, daß es verschiedene Arten gibt. Der Goldschmied macht aus Gold Schmuckgegenstände verschiedener Art. So geschieht all dies Geschehen durch Çiva.“ II, 47.

„Nicht durch Untergang des Sūkshmaçarīa entsteht der Sthūlaçarīra. Auch ist der Sthūlaçarīra nicht im Sūkshmaçarīra vorhanden. Der Sūkshmaçarīra hat das Vermögen, einen Sthūlaçarīra hervorzubringen, und bringt einen Körper hervor, wie aus der Wurzel eines abgehauenen alten Baumes ein langer Baum entsteht.“ II, 48.

„Der Sthūlaçarīra entsteht aus dem Sūkshma-Körper nach dem Willen des Höchsten. Durch das Karma allein entsteht der Sthūla-Körper nicht. Die Bäume entstehen aus dem Samen. Baum und Same gehen unter. Geht so auch der Sūkshma-Körper unter? Es verhält sich wie beim Mond, (bei dem) die 7 Sichel erscheinen und verschwinden.“ II, 49.

„Die Ursache des Sthūlaçarīra ist der Sūkshmaçarīra. Dessen Ursache ist die Mūlaprakṛiti. Deren Ursache ist Mohinī (Açuddha-Māyā). Darüber stehen Vindu, Çakti, Çiva. Diese stehen über allen. Dies alles hört auf, wenn die Seele Çiva erlangt haben wird.“ II, 50.

Solange die Seele sich in der Sakala-Avasthā befindet, ist sie ununterbrochen dem Sterben und Wiedergeborenwerden unterworfen. Das, was stirbt und geboren wird, ist streng genommen nicht die Seele, denn die ist anfangslos und ohne Ende, auch nicht der sog. Sūkshmaçarīra, sondern nur der Sthūlaçarīra. Wie wir bereits III, 3c gesehen haben, erhält die Seele beim Eintritt in die Sakala-Avasthā einen fünffachen Körper. Beim Tode verläßt die Seele nur den äußersten Körper, den sogenannten Sthūlaçarīra, der dann zu Staub und Asche verfällt. Die 4 anderen Körper, der Sūkshmaçarīra mit den in ihm eingeschlossenen Guṇa-, Kañcuka-, Kāraṇaçarīra, begleiten die Seele dagegen bei ihrem Auszug aus dem Sthūlaçarīra. Nach dem Tode hat die Seele mit dem Sūkshmaçarīra zum Himmel oder zur Hölle zu gehen, je nachdem das Karma es erfordert, nimmt dort an

Stelle des zurückgelassenen Sthūlaçarīra einen himmlischen oder höllischen Körper, den sog. Bhūtasāraçarīra, an und genießt die ihr zukommenden Freuden oder Leiden. Ist die ihr bestimmte Zeit im Himmel oder Hölle beendet, verläßt sie mit ihrem Sūkshmaçarīra den Bhūtasāraçarīra, tritt in der Gestalt eines Atoms in den Mutterschoß ein, in dem sich ein neuer Sthūlaçarīra für sie bildet, und erscheint endlich wieder in dieser Welt, um wieder zu sterben und wieder geboren zu werden.

Die Seele wechselt also während der Sakala-Avasthā fortwährend den sichtbaren Körper, aber nicht den Sūkshmaçarīra, der sich aus Buddhi, Manas, Ahaṃkāra und den 5 Tanmātra zusammensetzt, und der die aus den noch feineren Tattva zusammengesetzten anderen drei feinen Körper in sich birgt, der ihr treu bleibt von der Zeit der Weltschöpfung an bis zur Zeit des Weltunterganges oder bis zur Erlangung der Erlösung. Ferner wechselt die Seele im Laufe der Seelenwanderuug öfter den Ort. Bald befindet sie sich auf dieser Erde, bald in einem der Himmel, bald in einer der Höllen. Endlich wechselt sich stets ihr Bewußtsein, wie Meykaṇḍadeva besonders hervorhebt. Es erscheint auf dem ersten Blick nicht logisch, auch einen Wechsel des Bewußtseins zu behaupten, da ja die Denkorgane zum Sūkshmaçarīra gehören, die Seele also durch die ganze Wanderung hindurchbegleiten. Im nächsten § aber, in dem wir sehen werden, wie die Seele innerhalb des fünffachen Körpers lebt und wirkt, werden wir die Gründe kennen lernen, aus denen der Siddhānta glaubt, behaupten zu können, daß die Seele von den Erfahrungen früherer Geburten keinerlei Erinnerung mehr haben kann.

Sehr anschaulich ist die Schilderung des Übertritts der Seele von einer Existenzweise in eine andere in Kroḍai, weswegen wir sie hier noch folgen lassen:

„Er (Çiva) bestimmt jede der (in den Āgama) genannten (verschiedenen Arten von) Geburten gemäß den früheren Taten, beschützt die Seele, wenn sie wie der Tau auf dem Grase in dem Mannessamen, in den sie eintritt, wenn Vater und Mutter sich voll Liebe vereinigen, liegt, und wenn sie sich in dem Mutterschoß, der gleich einer Hölle ist, befindet, damit sie nicht durch die große Hitze des Mutterleibes oder auf andere Weise oder durch den Hunger der im Mutterleib befindlichen Würmer auf irgendeine Weise vernichtet wird, rüstet sie gemäß ihrem Karma mit Hand, Fuß und den anderen Gliedern fehlerlos aus, versetzt sie in den Yogazustand, führt sie durch denselben engen Weg, auf dem sie in den Mutterschoß hineingetreten ist, heraus. Diese lügenfreie Gewalt des Höchsten sei gepriesen!" (4.)

„Gepriesen sei Gott, daß er in der Zeit, in der die Seele, weil der Sturm der Māyā sie verwirrt, das Wissen verliert und die Grenzen

des Guten und Bösen nicht weiß, das Kind den Hunger fühlen und es schreien macht, und daß er allen Seelen die Liebe eingepflanzt hat, so daß die durch die Geburtswehen wie ohnmächtig daliegende Mutter, wenn sie das Schreien des Kindes hört, erschrickt und voll Erbarmen die Brust reicht und erfreut ist, wenn sie das Kind die aus der Brust fließende süße Milch trinken sieht, und daß alle Seelen durch die große Fessel der Sehnsucht nach Nachkommen ihre Nachkommen hegen und pflegen.“ (5.)

„Gepriesen sei Gott, daß er der Seele als Diener dient, indem er in dem zarten Kindesalter, in dem Knabenalter Tag für Tag das Wissen heranwachsen läßt, indem er ihnen, damit sie das Wissen auch handhaben können, die nötigen Mittel (Tattva) gibt und in unzertrennlicher Gemeinschaft mit ihnen steht.“ (6.)

### 4. Die Existenzweise der Seele während der Sakala-Avasthā.

Wir sahen IV, 3, daß der Seele eine Art Allgegenwart zukommt, sofern sie das durchdringt, worin sie wohnt. Während der Kevala-Avasthā dient ihr die unentwickelte, noch keinerlei Schranken des Raumes und der Zeit unterworfene Māyā als Aufenthaltsort. Daher kann auf Grund des obengenannten Wesens der Seele während der Kevala-Avasthā von einer räumlichen Beschränktheit der Seele nicht die Rede sein, sondern muß ihr vielmehr eine Allgegenwart zugeschrieben werden. In der Sakala-Avasthā dagegen dient ihr das den Grenzen des Raumes und der Zeit unterworfene Māyeya als Wohnung. Wenden wir nun den obigen Satz über die Existenzweise der Seele auf die Sakala-Avasthā an, so ergibt sich, daß die Seele während derselben irgendwie räumlich beschränkt sein wird, da ihr Wohnort ja räumlich beschränkt ist, andererseits aber auch, daß sie wenigstens im gewissen Sinne über räumliche Schranken erhaben sein wird, da sie ja das Vermögen hat, zu durchdringen.

Räumlich beschränkt ist die Seele, sofern sie in einem Körper wie in einem Gefängnis eingeschlossen ist, von dem sie sich, wie wir weiter unten noch näher sehen werden, nicht emanzipieren kann, solange sie sich im Sakala-Zustand befindet. Über räumliche Schranken erhaben ist sie, sofern sie in einer ganz besonderen, im folgenden näher zu beschreibenden Weise dem Körper innewohnt.

„Wenn du sagst, daß die Seele in dem Körper räumlich beschränkt ist, so wisse, daß sie dann eine Gestalt haben und vergänglich sein würde. Dann kann es kein überall sich ausbreitendes Wissen geben. Wenn du einwirfst, daß es ist wie beim Lampenlicht, so wisse, daß die Lampe nur dann (einen Gegenstand) brennt, wenn die (ihn) berührt. Wo auch immer eine Berührung stattfindet, da entsteht Wissen. Ferner müßte dann in allen mit ihr in Berührung stehensen Organen gleicherweise ein Wissen entstehen.“ Siddhiār IV, 16.

Die Analogie mit der Flamme scheint dafür zu sprechen, daß die Seele sich in irgendeinem Teile des Körpers befindet und von da aus den Körper erleuchtet, wie die Lampe von einem Orte aus das Zimmer erleuchtet. Aruḷnanti macht diese Schlußfolgerung nicht, indem er nicht das Leuchten sondern das Brennen als das einzig mögliche tertium comparationis erklärt. Die Flamme kann von ihrem Vermögen zu brennen nur dann Gebrauch machen, wenn sie mit dem Gegenstande, den sie brennen soll, in Berührung gebracht wird. So kann auch die Seele nur auf die Gegenstände einwirken, mit denen sie in Berührung steht. Wäre sie nun an einen Ort gefesselt, so könnte sie nicht alle Organe in Bewegung setzen, wie sie doch tatsächlich tut. Im letzten Satze zeigt Aruḷnanti noch, warum man das Leuchten nicht als tertium comparationis heranziehen kann, weil dann alle Organe gleichmäßig sich betätigen müßten, wie ja auch eine Flamme nach allen Seiten hin gleiche Helligkeit verbreitet. Eine gleichmäßige Betätigung aller Organe aber findet nicht statt, wie die Erfahrung zeigt. Wenn die Seele nur das erkennen oder nur auf das einwirken kann, mit dem sie in Berührung steht, so liegt es dennoch nahe zu folgern, daß die Seele durch den ganzen Körper verbreitet ist, da wir ja die Seele auf alle Organe des Körpers einwirken sehen. Aruḷnanti zieht diese Schlußfolgerung nicht, weist sie vielmehr als nicht statthaft zurück.

„Wenn du sagst, daß die Seele durch den ganzen Körper verbreitet ist und so erkennt, so wisse, daß dann der Schlaf sie nicht übermannen könne. Ferner müßte das Wissen dann in allen Sinnen gleicherweise auftreten. Ferner müßte das Wissen dann in einem großen Körper groß und in einem kleinen Körper klein sein. Ferner müßte, wenn der Körper zusammenschrumpft, gleicherweise die Seele zusammenschrumpfen und schließlich untergehen.“ Siddhiār IV, 17.

In den folgenden Versen wird dann eine positive Antwort auf die Frage nach dem Wie der Existenzweise während der Sakala-Avasthā gegeben.

„Wenn die Seele in Māyā eintritt, erlangt sie (ein wenig) die Fähigkeit zum Betätigen, Wissen und Wollen. Durch Kalā, Vidyā und Rāga, diese drei, erlangt sie sie räumlich beschränkt. Durch die drei Guṇa und durch die Antaḥkaraṇa, durch die hier (auf Erden) eine Erkenntnis stattfindet, wird sie mit Körpern gefesselt und steht in Advaita-Verbindung mit dem dreifachen Körper (Kāraṇa, Kañcuka und Guṇa-Çarīra).“ (21.)

„Sie erhält dann einen Sūkshma-Körper, tritt in den Sthūla-Çarīra ein und existiert im Wachzustand und den anderen Zuständen, geht fortwährend von einem Zustand zum anderen über, verrichtet gute und böse Taten und verzehrt die Früchte derselben.“ (22.)

„Die 5 Koça (Umhüllungen), die die Seele einhüllen, sind Ānandamaya, Vijñānamaya, Manomaya, Prāṇamaya, Annamaya. Diese

sind Körper für die Seele. Beginnend mit Annamaya ist einer feiner als der andere. Māyā ist die causa materialis derselben. Die gestaltlose Seele ist in jenen 5 Koça gefesselt und betätigt sich so nach außen und innen.“ (23.)

„Die Seele befindet sich (in den einzelnen Koça oder Körpern) und bringt die (5) Körper, mit denen sie in Verbindung steht, in Bewegung, wie der Kutscher den Wagen, wie der Spieler die aus Holz angefertigte Puppe, die aus Leder gemachte Puppe in Bewegung setzt, wie der Yogi in einen Körper eintritt und wie der Schauspieler zur Belustigung anderer sich in die Gestalt anderer verkleidet und spielt.“ Siddhiār IV, 21—24.

Die Seele hat also nicht nur einen einfachen, sondern einen fünffachen Körper. (Siehe Seite 140.) Diese 5 Körper werden gerne mit den verschiedenen Höfen einer Königsburg oder auch mit den verschiedenen Etagen eines großen Hauses verglichen. Die Seele ist nun nicht an einen dieser 5 Körper gebunden, sondern sie kann von einem zum andern wandern und sich in irgend einem der Körper niederlassen. Da die Organe, mit denen die Māyā die Seele ausrüstet, und durch die sie tätig ist, sie nicht in alle Körper begleiten können, sieht die Seele sich, je nachdem in welchem Körper sie sich befindet, von verschiedenen Organen umgeben und ist deswegen, da sie ja in ihrer Betätigung auf Organe angewiesen ist, in den verschiedenen Körpern verschiedenartig tätig, d. h. erkennt, will und betätigt sich verschieden. Weil die Betätigungsweise der Seele also verschieden ist, je nachdem wo sie sich aufhält und mit welchen Organen sie sich umgibt, spricht man von verschiedenen Zuständen, die sie während ihres Aufenthaltes im Körper erleidet, und zwar entsprechend dem fünffachen Körper von 5 Zuständen oder Avasthā.

„Wenn der König, der mit seinem Gefolge eine Prozession gemacht hat, zu seinem Palaste zurückkehrt, verläßt ihn an jedem Tore ein Teil des Gefolges und bleibt an jedem Tore als Wächter zurück. In das innerste Gemach wird er allein eintreten. So erleidet die Seele in dem Körper 5 Avasthā, den Prāṇavāyu zum Wächter (während der letzten Avasthā im innersten Körper).“ (32.)

„In der Jāgara-Avasthā befinden sich 35 in der Stirngegend, in der Svapna-Avasthā 25 im Kehlkopf, in der Sushupti-Avasthā 3 in der Herzgegend, in der Turīya-Avastha 2 in der Gegend des Nabels, und in der Turīyātīta-Avastha befindet sich die Seele allein in der Gegend des Mūlādhāra.“ Siddhiār IV, 32 und 33.

Die 35 Organe der Jāgara-Avasthā sind 20 innere Organe: Purusha (d. h. wir haben uns die die Avasthā erleidende Seele als mit den Çuddhāçuddha-Tattva ausgerüstet zu denken), 4 Antaḥkaraṇa, 5 Jñānendriya, 5 Karmendriya, 5 Tanmātra als Objekte der Jñānendriya, und 15 äußere Organe, 10 Lebensodeme und die den Werkorganen entsprechenden Geschäfte des Sprechens, Gehens, Gebens, Ausleerens und Zeugens.

Die 25 Organe der Svapna-Avasthā sind Purusha, 4 Antaḥkaraṇa, 10 Lebensodeme, 5 Tanmātra, 5 Geschäfte der Werkorgane.

Die 3 Organe der Sushupti-Avasthā sind Purusha, der Hauptlebensodem, Citta.

Die 2 Organe der Turīya-Avasthā sind Purusha und der Hauptlebensodem.

In der Turīyātīta-Avasthā ist Purusha auf sich allein angewiesen.

Bevor wir darangehen, diese 5 Avasthā näher zu beschreiben, wird es nützlich sein, zu sehen, was die anderen Quellenschriften über sie berichten.

Behauptung: „Die Seele ist den 5 Avasthā des Jāgara, Svapna, Sushupti, Turīya und Turīyātīta unterworfen."

Kommentar: „Wie das im Finstern sich befindliche Auge, wenn es in Berührung mit Licht kommt, die Gegenstände sieht und nicht verschiedene Avasthā zu erleiden braucht, so erkennt auch die mit Mala behaftete Seele, wenn sie mit Organen ausgerüstet ist, nur auf diese eine Weise. Dies genügt doch? Wie kommt man dazu, wie im Sūtra geschehen, zu behaupten, daß sie die 5 Sinnesobjekte erkennt, daß sie auch im Traumzustand erkennt, daß im Tiefschlaf weder Genuß noch Betätigung statthat, daß sie unterwiesen erkennt und so verschiedenen Avasthā unterworfen ist?", wird aufgenommen und in Auflösung des letzten Teiles des Sūtra obige Behauptung aufgestellt." — „Wie ein König, wenn er mit seinem Gefolge spazierengegangen ist, an jedem Tore einen Wächter zurückläßt und in die innersten Gemächer sich zurückzieht, so erfährt auch die Seele 5 Avasthā."

Begründung: „Die Seele existiert, wenn in der Gewalt des Mala, als gestaltloses gestaltiges Wesen."

Kommentar: „Der Einwurf, daß es der Allgegenwart (die der Seele doch zukommt) widerspricht, wenn man von ihr behauptet, daß sie 5 Avasthā unterworfen ist, wird aufgenommen und die Behauptung begründet." „Weil die Seele, wenn sie durch die Gestalt (das Gewand) des Mala verhüllt ist, existiert in der Gestalt der gestaltlosen Tattva, entstehen verschiedene Avasthā gemäß der Betätigung der Tattva."

I. Beispiel: „Hier werden die in den einzelnen Avasthā als tätig gedachten Tattva aufgezählt." Bodha IV, 3. Adh.

„Der Höchste richtet in dem großen Hause, das aus Fleisch usw. gebaut und eine Wohnung für Würmer ist, aus Erbarmen 5 Etagen für die Seele zum Wohnen ein, fesselt, weil der ursprüngliche Zustand (Kevala-Avasthā) sonst niemals aufhört, die Seele durch das dauerhafte Āṇavamala, verhüllt das Erkenntnisvermögen und bestimmt gemäß dem Karma einen Zeitpunkt, während dessen die Seele in der Mūlādhāra-Etage vollständig nichtswissend daliegt. Darauf gesellt er in der folgenden Etage, dem Nabel, der Seele den Hauptlebensodem zu und rüstet sie ferner mit den drei Guṇa, die

aus Prakṛiti evolvieren, (d. h. Citta) aus als Hilfsmittel für die Kräfte des Wissens, Wollens und Betätigens, zu deren Gebrauch die Seele vorher durch Kalā, Vidyā und Rāga befähigt ist, versetzt sie in die Etage des Herzens und bewirkt, daß sie infolge der Finsternis (Āṇavamala) nicht sagen kann, was der Gegenstand ist, den sie durch Citta wahrnimmt. Dadurch daß der Höchste sie in der Etage des Kehlkopfes mit den Organen mit Ausnahme von 10 (nämlich 5 Jñānendriya und 5 Karmendriya) ausrüstet und ihr Schicksal feststellt und für jeden Tag das Nötige gibt, gesellen sich die Freuden und Leiden der alten Taten der Seele zu wie im wachenden Zustand. Die Seele tritt dann in den Sthūlaçarīra ein, in die höchste Etage der Stirn, und umgibt sich mit allen Organen. Damit die alte, nicht vergängliche Finsternis des Mala die Seele nicht verhüllt, stellt der Höchste das Licht der 4 Vāc in dem Sthūlacarīra auf als ein Licht, daß die Finsternis in einem Hause vertreibt, und hefähigt sie, verschiedene Geschäfte zu verrichten. Gepriesen sei dies Werk des Höchsten!" Kroḍai 7.

Von diesen 5 Avasthā, die als Wirkungen der Kevala-Avasthā angesehen werden, werden noch 5 weitere Avasthā als Wirkungen der Sakala-Avasthā unterschieden. Wir lassen zunächst die Aussagen unserer Quellenschriften über diese 5 weiteren Avasthā folgen.

„Das Wesen der Avasthā wie Jāgara usw. ist zweifach. Die eine Art zieht die Seele herunter und verursacht die Wiedergeburt, die andere Art zieht die Seele nach oben und beseitigt die böse Wiedergeburt. Im Yoga erlangt man Samādhi und andere Avasthā. Diese Zustände fallen und steigen." (34.)

„In der Stirn, in der die erste Avasthā (Jāgara) statthat, finden alle statt. Bei jeder Betätigung der (Antaḥ)karaṇa kannst du dies beobachten. Die das Wissen unverlierbar besitzenden Weisen erleiden auch an jenem Orte (in der Stirn) die 5 Avasthā, um mit der Hilfe der Aruḷ von der Wiedergeburt befreit zu werden und die Erlösung zu erlangen." (35.)

„Von den 5 sind in der Jāgara-Avasthā 5, im Traumzustand 4, im Schlafzustand 3, im Turīya-Zustand 2, im Turīyātīta-Zustand 1 tätig. Betrachte die Betätigung der Organe, die in den einzelnen Orten der Avasthā die Führung haben." Çivajñānasiddhiār IV, 34 bis 36. (Unter 5. 4. 3. 2. 1. sind jedenfalls die 5 Çuddha-Tattva zu verstehen.)

„Die in der Stirn Jāgara-Avasthā erlangende Seele erfährt in der Stirn 5 Avasthā. Sie erkennt durch die und die Organe die und die Gegenstände und scheidet sich dann wieder von ihnen. Ebenso gibt es auch in Çuddha-Avasthā 5 Avasthā." Bodha IV, 3. 2. Beispiel.

Sehr klar sind diese Angaben über die Existenzweise der Seele in dem fünffachen Körper und über das, was die Seele in den verschiedenen Zuständen erfährt, gerade nicht, doch ist es bei einiger Ver-

senkung in die Materie mit Zuhilfenahme dessen, was man in anderen, uns nicht direkt als Quellen vorliegenden philosophischen Abhandlungen über diese Materie erfährt, nicht gerade schwer, herauszuschälen, was der Sinn des Geredes über die verschiedenen Avasthā ist. Es soll dadurch offenbar einmal die Selbständigkeit der Seele ihren Organen gegenüber gesichert und sodann im Interesse des Verständnisses der mannigfachen, auffallenden Schwankungen unterworfenen Betätigung der Seele gezeigt werden, daß sie nicht immer in derselben Weise im Körper, der wegen der Organe ihre Werkstatt darstellt, zugegen ist. Wäre ihre Gegenwart im Körper immer dieselbe, so müßte eine sich immer gleiche Betätigung der Organe des Körpers stattfinden. Suchen wir die einzelnen Avasthā zu begreifen.

Durch die Schöpfung wird die Seele aus der Kevala-Avasthā herausgerissen und in einen Körper versetzt. Es steht zu erwarten, daß sie sich nicht sofort in die neue Situation hineinfinden kann und erst allmählich zum vollen Gebrauch des ihr Dargereichten gelangen wird. Dementsprechend wird angenommen, daß die Seele sich zunächst in das Innerste ihres Körpers zurückziehen wird, d. i. in das Mūlādhāra, einen Ort, der die Mitte des ganzen Körpers und die Grundlage des wichtigeren oberen Teils bildet. Hier an diesem Orte ist die während der Sakala-Avasthā nur als Purusha, d. h. als eingekörperte Seele, existierende Seele ganz für sich allein, sich gegen die Außenwelt ganz und gar abschließend, und erleidet die sogenannte Turīyātīta-Avasthā. Vielleicht kann man diesen Zustand mit der Existenzweise der Seele im Mannessamen oder auch mit einem heftigen Ohnmachtsanfall, in dem sogar der Atem aussetzt, vergleichen. Jedenfalls ist so viel sicher, daß zwischen diesem Turīyātīta-Zustand — es wird auch noch in einem anderen Sinne von einer Turīyātīta-Avasthā gesprochen, wie wir später sehen werden — und der Kevala-Avasthā in Sachen der Erkenntnis und der Betätigung so gut wie gar kein Unterschied ist. Die Herrschaft des Āṇavamala ist noch so gut wie ungebrochen.

Hat die Seele sich etwas an die Verbindung mit dem Körper gewöhnt, verläßt sie das Mūlādhāra und steigt empor zu der Gegend des Nabels und erfährt die sogenannte Turīya-Avasthā. In dieser Avasthā macht die Seele Gebrauch von dem Lebensodem, d. h. sie atmet. Vielleicht kann man diesen Zustand mit der Existenzweise im Mutterleibe vergleichen oder auch mit einem Ohnmachtsanfall, in dem man nichts fühlt und empfindet usw., sondern nur atmet. In Sachen der Erkenntnis und Betätigung unterscheidet sich dieser Zustand ebenfalls wenig von der Kevala-Avasthā.

Von der Gegend des Nabels steigt die Seele dann höher hinauf zur Herzgegend und erleidet dort die sogenannte Sushupti-Avasthā oder den Zustand des Tiefschlafes. Hier gesellt sie sich noch das Citta zu, das am wenigsten entwickelte Denkorgan, vermittelst welchen Organs die Seele Vorgänge nur ganz unbestimmt fühlen kann. Verglichen wird dieser Zustand, wie der Name schon andeutet, mit dem traumlosen Tiefschlaf, während dessen man atmet und bewußt nichts erfährt, obgleich es nicht ausgeschlossen ist, daß die Seele etwas erfährt.

Von der Herzgegend steigt die Seele dann empor zu der Gegend des Kehlkopfes und erfährt dort die Svapna-Avasthā oder den Traumzustand. Hier an diesem Orte ist sie umgeben von allen 10 Atmungsorganen, von allen 4 Antaḥkarana, von den 5 Tanmātra, den Objekten der Jñānendriya und von den 5 den Karmendriya entsprechenden 5 Geschäften des Sprechens, Gehens, Gebens, Ausleerens und Zeugens. In diesem Zustande, der verglichen wird mit einem leichten Schlaf, in dem man träumt, atmet die Seele, denkt, empfindet, ohne die Sinne zu gebrauchen, Schall, Berührung, Gestalt, Geschmack und Geruch, verrichtet, ohne die Werkorgane zu gebrauchen, die Geschäfte derselben, d. h. ist tätig, obgleich der sichtbare Körper untätig daliegt.

Auf den Traumzustand folgt die Jāgara-Avasthā oder der Wachzustand, in dem die Seele sich in der Gegend der Stirn befindet und sich zu den bereits im Traumzustand gebrauchten Organen hinzu noch der 5 Jñānendriya und der 5 Karmendriya bedient. Dieser Zustand, der mit den anderen bereits besprochenen 4 Avasthā zu den Avasthā gehört, die die Kevala-Avasthā zum Ausgangspunkt haben und daher Folgen derselben genannt werden, und der dem Range nach unter den gleich noch zu besprechenden 5 Zuständen steht, die die Sakala-Avasthā zum Ausgangspunkt haben, ist nicht der klare Wachzustand, in dem man klar und mit vollem Bewußtsein wahrnimmt, sondern ist mit dem Zustand kurz vor oder kurz nach dem Schlafe zu vergleichen, in dem man zwar im Besitz der Sinne und Werkorgane ist, aber durch diese wegen des heranschleichenden oder noch nicht ganz überwundenen Schlafes nur sehr unbestimmt wahrnimmt und tätig ist. Daß dieser Zustand nicht der klare Wachzustand sein kann, geht schon daraus hervor, daß die Seele noch nicht als im Besitz der 5 Bhūta befindlich beschrieben wird, d. h. der zwischen den Außendingen und den Sinnen vermittelnden Organe.

Während all dieser 5 Zustände gleicht die Seele einem innerhalb der fünf Höfe seines Palastes befindlichen und durch die Hof-

mauern mehr oder weniger von der Außenwelt abgeschlossenen König und steht vor allem noch unter dem Einfluß des Āṇavamala, der Finsternis, wenn diese Finsternis auch schon mehr oder weniger je nach der Anzahl der Organe, die in Aktion gesetzt werden, durch das Licht der Māyā etwas gebrochen ist. Erleiden kann man die 3 letzteren Zustände, Jāgara, Svapna und Sushupti täglich, sofern man dem Bedürfnis nach Schlaf unterworfen ist. Der Turīya-Zustand wird in Ohnmachtsanfällen erfahren, in denen nur noch der Atem tätig ist, und der Turīyātīta-Zustand in besonders schweren Ohnmachtsanfällen, in denen auch der Atem aussetzt, oder unmittelbar vor dem Tode, wenn der Atem bereits ausgesetzt hat, das Leben aber noch nicht entflohen ist, oder im Scheintod.

Auch in der Stirn, in der die Seele von einer ganzen Anzahl Organe umgeben ist, erleidet sie noch 5 Avasthā, die der Reihe nach Jāgara-Turīyātīta, Jāgara-Turīya, Jāgara-Sushupti, Jāgara-Svapna und Jāgara-Jāgara heißen. Diese 5 Avasthā, die Madhyāvasthā, d. h. mittlere Avasthā, genannt werden, werden angesehen als Folgen der Sakala-Avasthā, d. h. in diesen 5 Avasthā steht die Seele weniger unter dem Einfluß des Āṇavamala als in den vorhin betrachteten 5 Avasthā, sondern mehr unter dem Einfluß des Māyāmala, des kleinen Lichtes. Die Erkenntnis der Seele während dieser 5 mittleren Avasthā ist daher bedeutend klarer als während der ersteren 5 Avasthā. Ganz fehlerlos ist sie aber auch noch nicht, weil die der Çakti Çivas als Standort dienenden Çuddha-Tattva wegen des doch noch vorhandenen Āṇavamala nicht ungehindert tätig sein können. In der Jāgara-Turīyātīta-Avasthā wird nur ein Çuddha-Tattva als tätig gedacht, und deswegen ist in dieser Avasthā die Betätigung und Erkenntnis der Seele nur gering, wenn auch größer als in den vorhin genannten Jāgara-Avasthā, weil die Seele jetzt auch mit den Bhūta, den die Seele direkt mit der Außenwelt in Verbindung bringenden Organen, ausgerüstet ist. In der Jāgara-Turīya-Avasthā sind 2 Çuddha-Tattva tätig und so fort, bis endlich in der Jāgara-Jāgara-Avasthā alle 5 Çuddha-Tattva tätig sind. Im Siddhānta-Kaḍḍaḷai, einem Siddhānta-Katechismus, wird Jāgara-Turīyātīta-Avasthā mit der völligen Verwirrung eines Mannes verglichen, der einen wichtigen Gegenstand vergessen hat und dies plötzlich bemerkt. Jāgara-Turīya-Avasthā ist nach derselben Quelle derjenige Zustand, in dem man sich von dem Schrecken so weit erholt hat, daß man anfängt, darüber nachzusinnen, wo der vergessene Gegenstand sein mag. In der Jāgara-Sushupti besinnt man sich darauf, wo man überall gewesen ist und wo der vermißte Gegenstand eventuell sein kann. Im Jāgara-Svapna erinnert man sich, wo man den Gegenstand hingestellt hat, und im

Jāgara-Jāgara geht man hin und holt ihn. Jāgara-Jāgara stellt also den Wachzustand dar, in dem man sich im Vollbesitz aller Organe befindet und in dem eine klare Erkenntnis der Außenwelt möglich ist.

Die bis jetzt betrachteten 10 Avasthā der Sakala-Avasthā zeigen, wie die in dem Körper befindliche Seele allmählich zum Zwecke der Bemächtigung der Außendinge zum Vollgebrauch der Organe gelangt, wie sie von der dem Tode ähnlichen Kevala-Avasthā allmählich zum lebensvollen Wachzustande emporsteigt. Bemächtigung der Außendinge ist aber nicht die höchste Aufgabe der Seele, sondern nur eine notwendige Durchgangsaufgabe. Höher steht die Erkenntnis des Selbst und die Erkenntnis Gottes. Zu dieser höheren Erkenntnis führen die 10 genannten Avasthā nicht. Um zu dieser gelangen zu können, muß die Seele sich vielmehr von den ihr von der Māyā gelieferten Organen emanzipieren, d. h. die Organe wieder von sich stoßen, wie sie sie in den beschriebenen 10 Avasthā herangezogen hat. Dies geschieht teilweise, d. h. nur unvollkommen, im Yoga, und völlig, d. h. vollkommen, in der Çuddha-Avasthā. Es ist hier nicht der Ort, die Zustände der Seele in der Çuddha-Avasthā zu beschreiben. Es wird im nächsten Teile geschehen. Auf die Zustände im Yoga aber müssen wir hier kurz eingehen, da die Yoga-Stufe in die Zeit der Sakala-Avasthā fällt, wie wir späterhin noch sehen werden. Zum Zwecke der Betätigung in der Welt sammelt die Seele die Organe des Körpers um sich und bedient sich ihrer. Der Zustand der Weltbezogenheit, wie wir Jāgara-Jāgara-Avasthā, die Spitze der vorhin gezeigten Entwicklung durch die 10 Avasthā vom Turīyātīta bis Jāgara-Jāgara hindurch nennen können, ist, wie bereits gesagt wurde, nur eine Durchgangsstufe. Die Seele erleidet diesen Zustand der Weltbezogenheit, damit sie erkennt, daß sie wahres Wissen, d. h. Wissen um sich selbst und um Gott, nicht durch die Organe der Māyā erlangen kann. Erkennt sie das, wird sie zunächst durch Yoga-Übungen, d. h. durch konzentrierte Meditation, die auf die Welt, Asat, gerichteten Organe zu unterdrücken suchen. Die Unterdrückung der Organe geht stufenweise vor sich, ebenso wie die Aneignung der Organe stufenweise vor sich geht, und zwar in umgekehrter Reihenfolge als bei der Aneignung. Die Seele hat sich zunächst äußerlich aus der Welt herauszuflüchten, d. h. hat ihre ganze Aufmerksamkeit von der Außenwelt weg auf die innere Welt zu konzentrieren, wodurch sie zu dem Zustande gelangt, den wir Yoga-Jāgara nennen können. In diesem Zustande ist die Seele noch mit allen Organen umgeben, hält sie aber im Zaum, damit sie sich nicht mit der Außenwelt einlassen. Durch die in den Lehr-

büchern des Yoga vorgeschriebenen Übungen hat die Seele sich dann vom Yoga-Jāgara zunächst durch Unterdrückung der 5 Jñānendriya und 5 Karmendriya zum Yoga-Svapna emporzuarbeiten und durch weitere Unterdrückung der anderen Organe schließlich zur Yoga-Turīyātīta-Avasthā, der höchsten Avasthā innerhalb der Sakala-Avasthā. Von Yoga-Turīyātīta tritt die Seele dann über zur Çuddha-Avasthā, in der die Emanzipierung der Seele von den Organen vollendet wird. Näheres über Yoga als Vorstufe der Çuddha-Avasthā werden wir später hören.

Es ist nicht schwer, die Bedeutung der Lehre über die verschiedenen Avasthā der Seele für das System zu erkennen. Zunächst dient sie zur Erklärung der empirisch feststehenden Tatsache, daß die Organe, die für ihre Betätigung auf die Seele angewiesen sind, nicht immer gleichmäßig aktiv sind. Diese Tatsache läßt sich nach dem Çiva-Siddhānta nur dadurch erklären, daß die Seele nicht immer gleichmäßig auf die Organe einwirkt. Um eine nicht immer gleichmäßige Einwirkung der Seele auf die Organe erklären zu können, hält er es für notwendig, zu lehren, daß die Seele weder den ganzen Körper erfüllt, noch daß sie sich an einem bestimmten Orte innerhalb des Körpers befindet, sondern daß sie selbstmächtig über die Räumlichkeiten und die Organe des Körpers verfügt, d. h. daß sie überall im Körper sein kann, sich aber auch von Teilen des Körpers zurückziehen und bestimmte Organe unbenutzt daliegen lassen kann. Weiter ist diese Lehre von den verschiedenen Avasthā für den Siddhānta wichtig zur Verteidigung der Lehre von der Wiedergeburt gegenüber dem Einwande, daß eine Erinnerung an frühere Geburten nicht vorhanden ist. Sie bietet eine Parallele zu dieser gegen die Wiedergeburt vorgebrachten Tatsache. Wie die Erinnerung die Seele nicht von Avasthā zu Avasthā begleitet, so begleitet sie sie erst recht nicht von Geburt zu Geburt, von einem Sthūla-Körper zum anderen. Sodann ergibt sich aus dieser Lehre von den verschiedenen Avasthā, daß es für die Seele möglich ist, vollständig vom Körper und seinen Organen befreit zu werden, ohne in ihrem Wesen Einbuße zu erleiden. Ihre Existenz ist nicht an die Existenz des Körpers gebunden. Ihre Verbindung mit dem Körper ist eine lösbare. So bildet diese Lehre die Voraussetzung für die Lehre von der Erlösung.

Die Seele hat aber nicht nur den Körper, sondern auch das ganze Universum zur Wohnung. Wir können uns daher bei der Beschreibung der Existenzweise der Seele während der Sakala-Avasthā nicht auf die Existenzweise im Körper beschränken, sondern müssen auch ihre Existenzweise im Universum betrachten. Auf Grund des IV, 3 geschilderten Wesens der Seele in bezug auf Raum und Zeit lautet die Frage, mit der wir uns hier auseinandersetzen

müssen: Inwiefern ist die Seele in bezug auf das Universum räumlich beschränkt, und inwiefern ist sie über räumliche Schranken erhaben? Daraus, daß die Seele während der ganzen Sakala-Avasthā an irgendeinen Körper gefesselt ist, ergibt sich, daß sie in bezug auf das Universum räumlichen Schranken unterworfen ist. Die Körper, in denen sie sich befindet, bilden die Schranke für ihre Gegenwart im Universum. Sie ist nur soweit im Universum gegenwärtig, als der jeweilige Körper es ihr gestattet. Die Beschaffenheit ihrer Körper befähigt sie andererseits aber auch wieder, sich über die Schranken des Raumes und der Zeit, denen alle Teile des Universums unterworfen sind, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, hinwegzusetzen. Befindet sie sich im Sthūlaçarīra, dem am meisten materiellen Körper, so kann sie das Universum nicht nur soweit beherrschen, als die Füße denselben tragen, sondern sie kann auch vermittelst ihrer Sinnesorgane und Denkorgane alle Himmelsrichtungen bis zu einer gewissen Entfernung umspannen und sowohl in der Gegenwart als in der Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig sein. Dank der Tatsache, daß sie nicht nur einen groben, sondern auch einen feinen Körper hat, und daß sie sich von dem groben Körper zurückziehen kann, kann sie den räumlich sehr gefesselten groben Körper für eine Zeitlang verlassen und mit dem sehr beweglichen feinen Körper weitausgedehnte Exkursionen machen. Sie kann, wenn sie im Tode den groben Körper endgültig verläßt, mit ihrem Sūkshma-Körper in die höchsten Himmel und in die tiefsten Höllen gelangen. Die Seele hat an sich das Vermögen der Allgegenwart, dieses Vermögen aber tritt nur soweit in Tätigkeit, als der jeweilige Körper, in dem die Seele eingehüllt ist, es ermöglicht. Im Sthūlaçarīra findet nur eine geringe Betätigung dieses Vermögens statt; im Sūkshmaçarīra eine größere. Eine unbeschränkte Auswirkung dieses Vermögens findet erst statt, wenn die Seele von jedem Körper befreit ist, d. h. im Zustande der Erlösung, wenn sie sich nicht mehr der den Schranken der Zeit und des Raumes unterworfenen Materie assimiliert, sondern dem über alle Schranken erhabenen Gott.

### 5. Die die Tätigkeit der Seele vermittelnden Kräfte.

Die Seele besitzt die drei Anlagen des Erkennens, Wollens und Betätigens, kann aber diese Anlagen nicht unvermittelt verwerten, weil sie nicht reines Jñāna, reine Jcchā und reine Kriyā ist. Wodurch wird nun die Betätigung der ewigen Anlagen der Seele vermittelt? Wir haben bereits bei der Betrachtung des Wesens Gottes gesehen, daß der Siddhānta im Interesse der Absolutheit Gottes alles Geschehen auf Gott zurückführt, indem er alles Geschehen ein, freilich wirkliches,

Widerspiel der Gedanken Gottes sein läßt. Wir sehen ihn deshalb auch die Entstehung der Welt auf Çiva als die causa efficiens zurückführen. Es ist nun selbstverständlich, daß, da unabhängige Betätigung der Seele abgesprochen wird, ihre Betätigung vor allem als von Çiva abhängig gedacht wird, zumal ja auch die Materie, die, wenn auch bewegungsfähig, so doch auf sich selbst gestellt, unbeweglich ist, als letzte bewegende Instanz wegen ihres Wesens nicht in Frage kommen kann.

Daß Çiva die Instanz ist, auf die alle Betätigung der Anlagen der Seele im letzten Grunde zurückgeführt werden muß, wird in unseren Schriften sehr stark betont. So lesen wir Bodha V, 2, Behauptung: „Die Seele erkennt durch die Hilfe des Höchsten." Diese Aussage bezieht sich nach dem Zusammenhang nicht nur auf die höhere Erkenntnis, sondern auf jede, auch auf die alltägliche, und darf auch auf die anderen Kräfte der Seele ausgedehnt werden. Warum die Seele trotz der Erkenntnisorgane, mit denen der Körper sie ausrüstet, Çivas als eines Erkenntnismittels benötigt, und warum Çiva allein als solches Erkenntnismittel in Frage kommen kann, ergibt sich aus folgenden Versen:

„Weil die Seele erkennt, wenn sie unterwiesen wird durch die Organe, durch die Gegenstände (60 Tattva), durch die Leuchter (Kalā usw.), durch die Zeit, durch das Karma, durch den Körper, durch Logik, durch Bücher, durch Menschen, und weil sie, auf sich allein gestellt, gestaltlos nichts erkennend existiert, muß einer dasein, der aus Gnaden durch alle jene Mittel die Seele unterweist (4)." „Gott weiß ohne Organe, ohne Gegenstände, ohne Leuchter, ohne Zeit, ohne Karma, ohne Gestalt, ohne Beweise, ohne Bücher, ohne einen Höheren die ganze Welt, ist gestaltlos, schafft alles, ist verschieden von allem, ist in allen Seelen als das Lebensprinzip gegenwärtig und unterweist (5)." „Du Tor, der du die Veden vergißt, die lehren, daß das Geschehen der Welt (der Seelen) in der Gegenwart des Höchsten statthat. Çiva nähert sich nicht der Māyā, und Māyā kann wegen ihres Acit-Charakters nicht vor ihm bestehen. Allen mit Körpern ausgerüsteten Seelen entsteht Bewußtsein in der Gegenwart des allgegenwärtigen Höchsten (6)." „Die Welt bildet seine Gestalt; die verschiedenen Arten (von geborenen Seelen) seine Glieder, Icchā, Jñāna, Kriyā seine inneren Organe. Indem er den unzähligen Seelen Wissen einflößt, verrichtet er die 5 guten, großen Werke als einen Tanz (7)." „Der Höchste gewährt das Wissen, das erwählt, sich mit den einzelnen Sinnen verbindet, die Gegenstände ergreift und genießt, und den Bhoga (Genußobjekte), bewirkt, daß sie (die Seelen) durch die Arten dahinwandeln, bewacht ihr Tun, gibt allen Seelen vollkommenes Wissen und gewährt die Erlösung." Siddhiār V, 4—8. „Die Seele, die nicht aus sich selbst erkennt, kennt nicht die Tattva und nimmt sie nicht von selbst an. Die Tattva, die auch nicht aus sich selbst erkennen, wissen nicht, (mit der Seele) sich zu vereinigen. Die Seele, die nicht aus sich selbst weiß, hat die Gestalt der Tattva. Die Seele muß durch die Hilfe Gottes, der aus sich selbst weiß, alles erfahren." Prak. V, 2.

Soll es bei der mit den Anlagen des Erkennens usw. ausge-

rüsteten Seele zu einer Betätigung der Anlagen kommen, so bedarf es des Eingreifens Çivas. Dieses geschieht durch seine Çakti, vermittelst der er ja in allen Seelen unzertrennlich gegenwärtig ist. Es stellt, wie auf Grund der Aussagen über das Wesen der Seele an sich und über das Wesen der dritten Substanz, der Materie (cum grano salis), leicht einzusehen ist, die conditio sine qua non für jede Betätigung und Regung der Seelenkräfte dar. Es gibt keine einzige Betätigung der Seele, auf welchem Gebiete es auch immer sein mag, bei der Çiva durch seine Çakti nicht beteiligt ist. Stellt er seine Çakti der Seele nicht zur Verfügung, so ist eine Betätigung derselben von vornherein ausgeschlossen.

Da die Seele mit Hilfe Çivas erkennt usw., kann er mit Recht ein Betätigungsorgan der Seele genannt werden. Er ist aber nicht in dem Sinne ein Organ für die Seele, als wenn die Seele als ein das Organ handhabendes Subjekt ihm als einem durch ein Subjekt gehandhabten Organ gegenüberstände; denn das würde eine Unterordnung Çivas unter die Seele bedeuten. Er dient der Seele als Erkenntnismittel nicht auf Veranlassung oder infolge einer Aktion der Seele. Bei der Einwirkung Çivas auf die Anlagen der Seele tritt die Seele in keiner Weise als Subjekt, sondern nur als Objekt hervor. Sie nimmt die Çakti Çivas nicht in die Hand und handhabt damit, wie etwa ein Zimmermann das Beil in die Hand nimmt und es handhabt, sondern sie verhält sich in bezug auf die Tätigkeit der Çakti rein passiv und in keiner Weise aktiv. Çiva dient ihr als Erkenntnisorgan, wie die Sonne dem Kristall dient, indem sie durch ihr Scheinen es dem Kristall ermöglicht, auch seinerseits zu scheinen. Daß die Sonne scheint, ist in keiner Weise dem Kristall zuzuschreiben. Wenn der Siddhānta also von Çiva als von einem Erkenntnisorgan spricht, sofern er nämlich der Seele zur Betätigung ihres Erkenntnisvermögens verhilft, so stellt er ihn damit nicht in eine Reihe mit den anderen, Tattva genannten Organen. Im Prak. wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Çiva nicht in demselben Sinne als Erkenntnisorgan verstanden werden darf, wie die anderen Erkenntnisorgane, von denen wir weiter unten handeln werden.

„Wie die erkennenden Sinne durch die Vernunft erkennen, so erkennt die Seele durch das Jñāna (die Jñānaçakti) des Einen (Çiva). Wenn du so sagst, so wird die Seele ja zum Herrn über Çiva.“ Prak. V, 3.

Wie haben wir uns denn die Betätigung Çivas als Erkenntnisorgan der Seele zu denken? Prak. V, 3 erhalten wir auf diese Frage zunächst noch eine negative Antwort.

„Wenn du sagst, daß die All-Intelligenz für die Seele sich der Gegenstände bemächtigt und erkennt, so wisse: Kann für einen, der zu essen wünscht, ein anderer essen?“

Obgleich Çiva beim Zustandekommen einer Erkenntnis nicht als

passives, sondern als aktives Erkenntnisorgan in Tätigkeit tritt, so haben wir uns doch bei dem Akte des Erkennens die Seele nicht als nur passiv zu denken, als wenn etwa Çiva für die Seele alle Arbeit leiste. Trotz der Aktivität Çivas ist die Aktivität der Seele nicht als ausgeschaltet zu denken. Die Aktivität Çivas ist nicht eine die Aktivität der Seele überflüssig machende, sondern vielmehr als eine sie anregende zu denken.

Wie Çiva, ohne die Aktivität der Seele auszuschließen, bei dem Zustandekommen einer Erkenntnis beteiligt ist, können wir aus dem V. Sūtra des Bodha erkennen. Dort wird die Art und Weise der Beteiligung Çivas verglichen mit der Art und Weise, wie die Seele an dem Zustandekommen einer Wahrnehmung durch die Organe beteiligt ist. Um Wiederholungen zu vermeiden, stellen wir zunächst die nähere Beschreibung der Art und Weise der Beteiligung Çivas am Zustandekommen einer Erkenntnis zurück, bis wir die Art und Weise beschrieben haben werden, wie die Seele an dem Zustandekommen von Wahrnehmungen durch die Sinnesorgane beteiligt ist, und begnügen uns hier zunächst mit der Festsetzung, daß alle Betätigung der Seele zurückzuführen ist auf Çiva. Ebenso stellen wir die Beantwortung der Frage zurück, in welchem Sinne die Betätigung der Seele auf Çiva zurückzuführen ist, da diese Frage im engsten Zusammenhang steht mit der Frage nach dem Wie der Beteiligung. Die Zurückstellung der Beantwortung der Frage nach dem Wie der Beteiligung Çivas am Erkennen empfiehlt sich auch noch deshalb, weil er auch an der Betätigung der übrigen Erkenntnisorgane beteiligt ist.

Die Seele hat nicht bloß die dem Werte nach über ihr stehende Substanz zum Erkenntnisorgan, sondern auch die unter ihr stehende Substanz, nämlich die Materie, die Māyā, oder genauer die aus Māyā evolvierenden Tattva. Obgleich die Māyā eine der drei Fesseln oder eins der drei Übel ist, ist sie doch auch von großem Nutzen für die Seele. Obgleich selbst Mala, dient sie doch der Seele zur Beseitigung des Grund-Mala, des Āṇavamala, indem sie nämlich als Erkenntnisorgan der Seele zum Erkennen verhilft. Obgleich ihrem Wesen nach Acit, Nicht-Intelligenz, dient sie doch dazu, daß Erkenntnis zustande kommt. Sie wird daher vielfach mit einer Lampe oder mit einem kleinen Lichte verglichen, siehe z. B. Payaṉ III, 9 (Seite 111), und ihre Tätigkeit als eine der Tätigkeit des Āṇavamala zuwiderlaufende beschrieben, wie z. B. im Bodha IV, 2, Siddhiār II, 81, 84.

Die Erkenntnisorgane, mit denen die Māyā die Seele versieht, haben wir bereits III, 3 b kennen gelernt. Es sind die aus Māyā evolvierenden Tattva. (Siehe die Tattvatafel im Anhang.) Da die Tattva als Produkte der nicht-intelligenten Māyā Acit, d. h. Nicht-Intelligenz, sind, können sie nicht der Seele Wissen mitteilende

Organe sein, sondern der Seele zum Erkennen nur gewisse Hilfsdienste tun. Wie aus den IV, 1 zitierten Zitaten zur Genüge hervorgeht, kommen die Tattva, die wir materielle Erkenntnisorgane nennen können im Unterschied zu dem Erkenntnisorgan Çiva, das intelligentes Erkenntnisorgan genannt werden kann, nicht als eigentliches Subjekt der Erkenntnis in Frage. Was im letzten Grunde erkennt, ist allein die Seele. Von dem intelligenten Erkenntnisorgan, das der Seele als Subjekt gegenübersteht, unterscheiden sich die materiellen Erkenntnisorgane dadurch, daß sie der Seele in keiner Weise als Subjekt gegenüberstehen. Nicht ist die Seele ein Objekt für sie, sondern sie sind vielmehr Objekte für die Seele. Daraus folgt aber nicht, daß sie sich ganz passiv verhalten. Es kommt ihnen ebenso wie dem Erkenntnisorgane Çiva eine Aktivität zu, nur mit dem Unterschiede, daß das Objekt der Aktivität nicht wie bei Çiva die Seele, sondern die zu erkennenden Gegenstände sind. Es sind kurz gesagt diejenigen Kräfte im Organismus, in den die Seele durch die Geburt hineingesetzt wird, die die Außendinge gewissermaßen an die Seele heranbringen, also gewissermaßen Handlangerdienste leisten.

Daß die Seele das Subjekt des Erkennens ist, und daß die Sinnesorgane nur als Handlanger in Frage kommen, wird von Meykaṇḍadeva im Bodha V. Sūtra 1. Adh. noch ausdrücklich festgestellt, obgleich es sich aus dem im III. und IV. Sūtra Gesagten bereits ergibt. Da es zum Verständnis der Psychologie des Siddhānta sehr wichtig ist, sich stets bewußt zu sein, daß alle Sinne und Organe nicht der Seele angehören, sondern dem zur Materie gehörenden Körper, daß also streng genommen ein großer Teil dessen, was wir Europäer als zur Seele gehörig zu betrachten gewohnt sind, Materie ist, lassen wir hier das 1. Adh. des V. Sūtra des Bodha in der Übersetzung folgen, weil hier die Konsequenz jener Auffassung gezogen wird, indem den Sinnen jede selbständige Aktivität und besonders die Fähigkeit des bewußten Erkennens abgesprochen wird.

Behauptung: „Die 5 Sinne erkennen durch die Hilfe der Seele.“

Kommentar: „Der Einwurf der Sāṃkhya-Schule: „Da die Seele wie das Wasser auf dem Blatte der Lotusblume ohne Hang ist, ist es recht zu sagen, daß das Buddhi-Tattva in Gegenwart des Purusha durch die 5 Sinne die Gegenstände wahrnimmt. Wie kann man dagegen behaupten, daß die Seele, sich mit den Sinnen verbindend, den Avasthā unterworfen wird?“ wird aufgenommen und in Auflösung des I. Teiles des Sūtra die obige Behauptung aufgestellt.“

Begründung: „Ohne daß die Seele mit ihnen verbunden erkennt, erkennen die Sinne keinen Gegenstand.“

Kommentar: „Um die Notwendigkeit der Seele hervorzuheben, ist der Satz negativ gewendet.“

Beispiel: „Weil die Seele wie ein König die 5 Sinne regierend im Gehirn sich befindet, erkennen die 5 Sinne die Seele nicht. Wenn die Seele

nicht durch die 5 Sinne erkennt, erkennt sie nicht. Wenn die erkennende Seele sich nicht betätigt, sieht das Auge nicht, hört das Ohr nicht."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: ‚Wie kommt man zu dem Ergebnis, daß die Seele so mit den Sinnen verbunden sie in Tätigkeit setzt, und daß die Sinne ohne die Seele nichts vermögen?' wird die Begründung erhärtet." — „Wie ein König in seinem Schloß wohnend die ihm Untergebenen veranlaßt, die ihnen angemessenen Arbeiten zu vollrichten, und so herrscht, so leitet die Seele die 5 Sinne auf die ihnen entsprechenden Gegenstände und herrscht (erkennt) so und thront im Gehirn. Wie die Untergebenen des Königs die ihnen aufgetragenen Arbeiten verrichten und nicht mehr, so erkennen auch die 5 Sinne nicht die Seele. Ferner, wenn du fragst, es scheint doch angemessen zu sein, anzunehmen, daß die Seele ohne die 5 Sinne erkennt, obgleich die 5 Sinne nicht ohne die Seele erkennen können, so wisse: Wie zur Verrichtung einer Tat der König und die Minister und andere Beamte aufeinander angewiesen sind, so sind auch die Seele und die Sinne zum Erkennen eines Gegenstandes aufeinander angewiesen." — „Dies erkenne daraus, daß die Seele, wenn sie die 5 Sinne dispensiert, sich in den Sitz des Traumzustandes zurückzieht."

Was hier in bezug auf die 5 Sinne gesagt wird, gilt auch, wie aus Sūtra III und IV deutlich hervorgeht, in bezug auf die anderen Erkenntnisorgane von Buddhi abwärts.

Weil die 5 Sinne und die anderen Erkenntnisorgane von Buddhi abwärts, mit denen wir es hier zunächst allein zu tun haben, nicht der Substanz Seele zugerechnet werden, sondern der Substanz Māyā, der Materie, partizipieren sie an dem Charakter der Materie. Es ist, wie wir gesehen haben, ein Charakteristikum der Materie, daß sie intelligenzlos ist. Es ist bei dieser Sachlage selbstverständlich, daß es sich bei den Verrichtungen der in Frage stehenden Erkenntnisorgane nicht um ein Erkennen derselben handeln kann. Es kann ihrem Wesen gemäß nicht ihre Aufgabe sein, sich wissend der Außendinge zu bemächtigen, sondern nur im Auftrage und unter der Leitung der intelligenten Seele gewisse Verrichtungen zu vollführen, die der Seele ein Erkennen der Außendinge ermöglichen.

Die Seele ist durch den Eintritt in den Körper gewissermaßen räumlich begrenzt. (Siehe IV, 3.) Um die Außendinge zu erkennen, bedarf sie deswegen Vermittler, ebenso wie der König, der nicht überall gegenwärtig sein kann, zur Regierung seines Landes Vermittler bedarf. Buddhi und die anderen Tattva bis abwärts zur „Erde" stellen diese Vermittler dar. Was diese zur Verrichtung dieses Vermittleramtes befähigt, werden wir nachher sehen. Die Tattva werden von der Seele gewissermaßen nach allen Richtungen hin ausgesandt und dann zur Berichterstattung wieder empfangen, und zwar nach einem geordneten Instanzenweg, dessen strenge Innehaltung allein richtiges Wissen garantiert. Buddhi ist die oberste

Instanz und wird daher mit einem Ministerpräsidenten verglichen. Ahaṃkāra, Manas, Citta sind ihre ihr untergeordneten Kollegen. Dann folgen dem Range nach die 5 Jñānendriya, die 5 Tanmātra und die 5 Bhūta. Die 5 Karmendriya (Werkorgane) können wir hier unberücksichtigt lassen, da sie für das Zustandekommen einer Erkenntnis nicht in Betracht kommen, sondern nur für das Zustandekommen einer Tat.

In der folgenden Beschreibung der Art und Weise, wie die Seele durch die Hilfe der genannten Tattva zur Erkenntnis gelangt, verzichten wir auf Zitate, da die wichtigsten in Frage kommenden Aussagen unserer Quellenschriften bereits IV, 1 zitiert sind.

Die im Range am niedrigsten stehenden Organe sind die Bhūta, Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther. In der Psychologie, mit der wir es hier zu tun haben, stellen die Bhūta nicht die sinnenfälligen Elemente dar, aus denen die sichtbare Welt sich zusammensetzt, sondern gewisse, den sinnenfälligen Elementen entsprechende und den substanziellen sichtbaren Gliedern innewohnende Kräfte, die wegen ihrer Gleichartigkeit mit den den Außendingen zugrunde liegenden Elementen befähigt sind, die von den Außendingen ausgehenden Wirkungen aufzufangen. Sie dienen also gewissermaßen als Fangarme oder als Linse eines photographischen Apparates, wenn es erlaubt ist, eine moderne Erfindung als Beispiel heranzuziehen. Über den 5 Bhūta stehen 5 Tanmātra, Geruch, Geschmack, Gestalt, Gefühl, Schall. Auch hier haben wir es nicht mit den sinnenfälligen Elementen angehörenden Eigenschaften zu tun, sondern mit gewissen diesen entsprechenden und den sichtbaren Gliedern innewohnenden Kräften, die, weil sie den Eigenschaften der die Außendinge bildenden sinnenfälligen Elemente entsprechen, imstande sind, aus den durch die Bhūta aufgefangenen Wirkungen der Außendinge die diesen eigentümlichen Eigenschaften abzusondern und in ein ihnen entsprechendes geistiges Bild zu verwandeln. Sie dienen, um das vorhin herangezogene Beispiel weiterzuspinnen, gewissermaßen als die photographische Platte, die die von den Außendingen ausgehenden Wirkungen, die die Linse auffängt, weiter bearbeitet und in ein den Außendingen entsprechendes Bild verwandelt. Haben die Tanmātra ihre Arbeit vollendet, dann treten die Jñānendriya auf: Geruchsinn, Geschmacksinn, Sehsinn, Tastsinn, Gehörsinn. Hierunter haben wir uns die über den ganzen Körper verbreiteten und für die einzelnen 5 Elemente gestimmten Kräfte, die sich der Nerven bedienen, zu denken. Ihre Aufgabe ist die von den 5 Bhūta eingefangenen und von den 5 Tanmātra zu einem gestaltlosen Bilde verarbeiteten Außendinge zu den in näherer Nähe der Seele befindlichen Antaḥkaraṇa zu bringen. Wir finden sie öfter mit Jägern verglichen, weil sie

immer auf der Lauer nach Eindrücken von der Außenwelt her liegen, diese einfangen und ihren Herren als Beute zutragen.

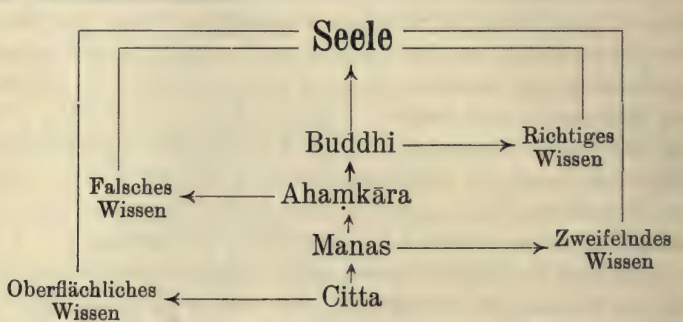
Jeder Sinn kann nur die ihm entsprechenden, von den Tanmātra in gestaltlose Abbilder umgearbeiteten Auswirkungen der Außendinge wahrnehmen, aber nicht anders geartete. Für die Auswirkungen des Äthers z. B. ist der Geruchsinn ganz unempfänglich. Dasselbe gilt von den 5 Tanmātra und den 5 Bhūta. Ist der wahrzunehmende Gegenstand eine Zusammensetzung aller 5 groben Elemente, so stürzen sich alle 5 Bhūta, jedes für sich, auf die ihnen entsprechenden, von den einzelnen Elementen des Gegenstandes ausgehenden Auswirkungen und geben das Eingefangene weiter an die Tanmātra, jedes an das ihm entsprechende, von denen es dann die Jñānendriya in Empfang nehmen, ein jedes von dem ihm gleichartigen, so daß es sich gleichsam um 5 nebeneinander hergehende Vorgänge handelt. Besteht der wahrzunehmende Gegenstand aus 3 Elementen, so treten nur je drei Bhūta, Tanmātra, Jñānendriya in Tätigkeit, und zwar die den 3 Elementen entsprechenden.

Die 5 Jñānendriya übermitteln die von den 5 Tanmātra erhaltenen Eindrücke dann zunächst dem Citta, das dem Range nach am niedrigsten stehende der 4 Antaḥkaraṇa. Die Aufgabe des Citta ist, die von den 5 Sinnen überbrachten Einzeleindrücke zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen. Es fällt noch kein Urteil über das ihm Überbrachte, sondern begnügt sich mit der Feststellung, daß irgend ein Gegenstand im Gesichtskreise der Seele aufgetaucht ist. Der Ordnung gemäß hat das Citta dann das dem Range nach über ihm stehende Manas zu benachrichtigen, daß irgendein Gegenstand aufgetaucht ist, und das ihm von den Sinnen überbrachte und von ihm zusammengestellte Material diesem zu überweisen. Das Manas stellt nun auf Grund des überbrachten Materials Betrachtungen über die Natur des in Frage stehenden Gegenstandes an und stellt allerlei Mutmaßungen und Hypothesen auf. Es muß dann das Ergebnis seiner Untersuchungen dem Ahaṃkāra überweisen, das, ohne seinerseits genaue Untersuchungen anzustellen, im übelangebrachten Stolze voreilig ein durchweg falsches Urteil über das Wesen des betr. Gegenstandes fällt. Doch ihm steht nicht das letzte Wort zu. Über ihm steht noch die Buddhi, der Ministerpräsident, die alles Material der anderen Organe sorgfältig prüft und das endgültige, durchweg richtige Urteil fällt. Das von ihr gefällte Urteil gelangt dann an die Seele, die auf Grund dieses Urteils den Gegenstand erkennt.

Das Verhältnis der Organe zueinander und zur Seele läßt sich auf folgende Formel bringen: Jedes Organ ist sowohl Erkenntnissubjekt als Erkenntnisobjekt, ersteres für das niedriger Stehende und letzteres für das höher Stehende; Bewußtsein kommt keinem Organ zu, sondern nur der Seele.

Der oben beschriebene Instanzenweg, dessen genaue Innehaltung allein ein richtiges Erkennen der Außendinge, soweit überhaupt von einem solchen mit Hilfe der Sinne die Rede sein kann, garantiert, wird nun aber in der rauhen Wirklichkeit nicht immer innegehalten. Es kommt vor, daß die Seele bereits das Citta oder das Manas oder das Ahaṃkāra zur Berichterstattung vorläßt. Die Folge des Übergehens dreier oder zweier Antaḥkaraṇa oder eines Antaḥkaraṇa ist der Reihe nach ein oberflächliches, ein zweifelndes und ein falsches Wissen.

Unten stehende, von unten nach oben zu lesende Zeichnung möge den Prozeß des Zustandekommens der Erkenntnis eines Außendinges veranschaulichen.




Die die Bilder der 5 Tanmātra den Antaḥkaraṇa zutragenden Jñānendriya:

Geruchssinn Geschmackssinn Sehsinn Tastsinn Gehörsinn

Die die von den 5 Bhūta eingefangenen Wirkungen der 5 groben Elemente in geistige Bilder umwandelnden 5 Tanmātra:

Geruch Geschmack Gestalt Gesicht Schall

Die die von den 5 groben Elementen ausgehenden Wirkungen einfangenden 5 Bhūta:

Erde Wasser Feuer Luft Äther

Die von den 5 groben Elementen ausgehenden Wirkungen:

Ein aus den 5 groben Elementen zusammengesetzter Gegenstand:

Erde Wasser Feuer Luft Äther

Die Seele ist also das eigentliche Erkenntnissubjekt. Wohl kann man auch Buddhi und die anderen 18 Organe in gewissem Sinne Erkenntnissubjekte nennen, doch nur in sehr eingeschränktem Sinne, da ihnen keinerlei Bewußtsein zukommt. Sie nehmen Objekte wahr, aber ohne dessen bewußt zu sein. Bewußtes Erkenntnissubjekt ist allein die Seele, aber nicht die auf sich selbst gestellte Seele. Wie wir gesehen haben, besitzt die Seele zwar die unerschaffenen Anlagen zu erkennen, zu wollen und zu handeln, kann sie aber wegen der Fesselung durch Āṇavamala ohne Hilfe von außen nicht in Tätigkeit setzen. Daher wird als Subjekt für die Erkenntnis der Außendinge nicht die auf sich selbst gestellte Seele angesehen, sondern die Purusha genannte Seele. Purusha ist, wie sich aus der Stellung innerhalb der Tattvatafel ergibt, der Name für die Seele, sofern sie mit den in der Tattvatafel über ihr stehenden 5 Tattva ausgerüstet ist. Diese 5 Tattva, Niyati, Kāla, Kalā, Rāga, Vidyā, haben deshalb auch den Kollektiv-Namen Pañcakañcuka, d. h. das fünffache Kleid. Die Ausrüstung mit diesen 5 Tattva ist für die Seele die Voraussetzung für jedes Erkennen der Außendinge und für jede andere Tätigkeit und für das Genießen des Karma.

„Die aus Açuddha-Māyā evolvierende Kalā beseitigt das Āṇavamala ein wenig und unterweist der Ordnung gemäß. Damit Buddhi den Ertrag der 5 Sinne (an die Seele weiter)gibt, steht Vidyā in der Mitte und bewirkt, daß die Seele Wissen erlangt, durch die Verbindung mit der Çakti des Reinen." „Das schwer zu erklärende Rāga erweckt Begierde nach dem, was die Seele ihrem Karma gemäß erlangen muß. Wie die Gesetze der Könige die Taten verrichtenden Untertanen belohnen oder bestrafen, so wiegt die Niyati das (von den Seelen) gewünschte Karma ab und legt es auf. Der Kāla, der näher als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beschrieben wird, bestimmt das Ende des Karma, bringt es zur Reife, bewahrt es für die Zukunft auf, in Verbindung stehend mit der Çakti Civas." „Wenn die Seele durch jene 5 Tattva die Früchte der Taten genießt, nennen die Weisen die Seele Purusha." Prak. II, 21—23. „Aus Māyā entsteht Kāla, Niyati, Kalā usw. Von diesen ist Kāla dreifach, schafft, erhält und zerstört, unterwirft die Körper und die ganze Welt den Grenzen der Zeit, regiert die ganze Welt durch den Befehl des Höchsten." „Daraus entsteht die Niyati und bewirkt, daß jede Seele ihr Karma genießt. Daraus entsteht die unermüdliche Kalā und beseitigt das Āṇavamala ein wenig und bringt die tätige Kriyāçakti in den Seelen zur Entfaltung. Vidyā entsteht aus Kalā und bewirkt, daß die Jñānaçakti in Tätigkeit tritt." „Aus Vidyā entsteht Rāga und bringt Begierde nach den Genußobjekten gemäß dem Karma hervor. Wenn die Seele mit diesen Organen der Betätigung, des Erkennens und des Wollens ausgerüstet ist, dann besitzt sie die Fähigkeit des Handelns, Erkennens und Wollens und wird im allgemeinen Purusha genannt." Siddhiār II, 54, 55, 56.

Aus den obigen Zitaten ergibt sich, daß die 5 Tattva, Niyati

usw. in einem anderen Sinne Organe sind als Buddhi und die anderen 18. Die letzteren werden von der Seele als einem Subjekt gebraucht, Niyati und die anderen 4 aber nicht. Sie bilden kein Objekt für die Seele, sondern stehen vielmehr der Seele als Subjekte gegenüber. Als Objekte ihrer Tätigkeit dienen ihnen die drei ewigen, aber wegen des Āṇavamala untätigen Kräfte des Betätigens, Erkennens, Wollens, die sie in Aktion setzen. Anders ausgedrückt kann man auch sagen, daß sie Organe vorstellen, die die Seele veranlassen, sich der ihr durch Buddhi und die anderen Organe präsentierten Dinge trotz des sie in Untätigkeit haltenden Āṇavamala zu bemächtigen und sie zu erfahren, sei es als Gegenstände des Erkennens oder des Wünschens oder des Handelns.

Hier erhebt sich aber die Frage, wie intelligenzlose Materie, denn das sind jene Tattva ihrem Wesen nach, der Seele, die ihrem Wesen nach Intelligenz ist, als Subjekt gegenüberstehen und die doch infolge des Āṇavamala untätig daliegenden Kräfte des Erkennens usw. in Tätigkeit setzen kann. Die Antwort des Siddhānta ist, daß jene Tattva nicht als selbständige Subjekte der Seele gegenüberstehen, sondern im Grunde nur als Organe in der Hand eines Höheren. Darauf weisen schon die abschließenden Worte in den obigen Zitaten hin: „Durch die Verbindung mit der Çakti des Reinen“, „in Verbindung stehend mit der Çakti Çivas“, „durch den Befehl des Höchsten.“ Sie stellen also Organe in der Hand Çivas dar, mit denen er die Fähigkeiten der Seelen auf die Objekte, die von den anderen Organen der Seele präsentiert werden, lenkt.

Hiermit sind aber noch immer nicht die Kräfte erschöpft, die in Tätigkeit treten müssen, damit eine Erkenntnis zustande kommt. Da das Āṇavamala die der Seele eigentümlichen Kräfte des Erkennens usw. in Untätigkeit gefesselt hält, gilt es vor allem, daß die Seele in den Stand gesetzt wird, von ihren Fähigkeiten Gebrauch zu machen. Dies bewirkt Çiva vermittelst der sogenannten 5 Çuddha-Tattva, Nāda, Bindu, Sādākshya, Īçvara (neutr.), Çuddhavidyā, die wie III, 3 d gezeigt ist, eine Art Mischung von Materie und Geist darstellen. Vermittelst dieser Tattva ist die Çakti Çivas als eine aktive Kraft in den Seelen gegenwärtig und löst die Fessel des Āṇavamala ein wenig und setzt jene drei Fähigkeiten der Seele in Bewegung:

„Die ersten 5 Tattva bilden die Gegend für die Beseelung (d. h. die Gegend, die die Fähigkeiten der Seele in Bewegung setzt). Die 7 Tattva (gemeint sind Açuddha-Māyā, Niyati bis Rāga und Purusha) die Gegend für die das Genießen veranlassenden Kräfte (d. h. die Gegend, die die Fähigkeiten der Seele auf die entsprechenden Objekte richtet). Die anderen 14 Tattva bilden für die Seele die Gegend für Genußobjekte (d. h. die Gegend, in der die Seele tätig ist).“ Siddhiār II, 70.

Damit es bei der Seele zur Erkenntnis irgendeines Dinges kommt, muß also der von Ewigkeit her in der Seele gegenwärtige Çiva seine Çakti, durch die er tätig ist, aus sich evolvieren und sie in die Çuddha-Māyā eintreten lassen. Durch die aus der Verbindung mit Çakti aus Çuddha-Māyā evolvierenden 5 Çuddha-Tattva beseelt er dann weiter die sonst untätig daliegenden Fähigkeiten der Seele. Durch die 5 Tattva von Niyati bis Rāga ermöglicht und veranlaßt Çiva dann die in den Gebrauch ihrer Fähigkeiten gesetzte Seele, sich mit den Außendingen einzulassen, die ihr von Buddhi und den anderen aus Mūlaprakṛiti evolvierenden Organen präsentiert werden.

Daß alle Tattva von den Bhūta an bis zu den Çuddha-Tattva zum Zustandekommen einer Erkenntnis erforderlich sind, ergibt sich u. a. aus folgendem Spruche:

„Die Seele erkennt einen Gegenstand, wenn eins der 5 Jñānendriya und eins der 5 Bhūta, die 4 Antaḥkaraṇa, die die Seele nicht verlassenden Kalā usw. und die 5 Çuddha-Tattva sich zusammentun. Ohne diese Ordnung erkennt die Seele nicht. Ohne die Seele kann aber auch jenes Bündel (von Tattva) nicht tätig sein.“ Prak. V, 1.

Hiermit haben wir schon die oben zunächst zurückgestellte Frage nach dem Wie der Beteiligung Çivas am Zustandekommen einer Erkenntnis beantwortet. Die Seele erkennt durch die Hilfe Çivas, wie die Sinne durch die Hilfe der Seele die Gegenstände wahrnehmen. Dieses Gleichnis gilt aber nicht in jeder Beziehung. Es soll damit nicht gesagt werden, daß wie die Seele das eigentliche Subjekt für das Erkennen der Sinne ist, so auch Çiva das eigentliche Subjekt für das Erkennen der Seele ist. Das tertium comparationis ist vielmehr die Unmöglichkeit, ohne Hilfe sich betätigen zu können. Wie die Sinne unfähig sind, irgend eine Arbeit zu leisten, wenn die Seele sie nicht antreibt, so ist auch die Seele unfähig zu irgendeiner Arbeit, wenn Çiva sie nicht antreibt. Er treibt sie zur Betätigung an, indem er sie auf oben beschriebene Weise in den Gebrauch ihrer Fähigkeiten bringt, sie in eine Welt voll Objekte hineinsetzt, ihre Fähigkeiten auf jene Objekte hinlenkt und Organe verleiht, mit denen sie sich jener Objekte bemächtigen kann.

Damit ist aber die Beschreibung der Art und Weise der Beteiligung Çivas am Zustandekommen einer Erkenntnis noch nicht erschöpft. Es könnte nach dem Obigen scheinen, als ob seine Beteiligung an dem Tun der niedrigeren Organe von Buddhi abwärts nur eine mittelbare sei, sofern diese Organe tätig sind durch die Hilfe der Seele, die ihrerseits die Möglichkeit der Einwirkung auf sie von Çiva erhält. Çiva ist aber auch unmittelbar an dem Tun dieser Organe beteiligt. Einmal ist er es, der durch seine Cakti, die allem, was existiert, innewohnt, bewirkt, daß von den Außendingen

Wirkungen ausgehen. Sodann wird er als in den einzelnen Organen in einer seiner Gestalten gegenwärtig und sie belebend gedacht. So ist alles Geschehen, das statthat, damit die Seele erkennt, zurückzuführen auf Çiva. Er ist die alle in Frage kommenden Kräfte in Bewegung setzende oberste Kraft.

Außer den bereits genannten Kräften, die die Tätigkeit der Seele vermitteln, wird noch von einer Beteiligung der 4 Vāc bei dem Zustandekommen einer Erkenntnis gesprochen. Die 4 Vāc evolvieren, wie wir III, 3 b gesehen haben, in Verbindung mit dem gegenständlichen Universum aus sich die Buchstaben, Worte und Mantra (Sätze), das sogenannte gedankliche Universum. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir aus dieser Stellung den Schluß ziehen, daß die 4 Vāc diejenigen Kräfte darstellen, vermittelst welcher die Seelen sich der erkannten Gegenstände auch begrifflich bemächtigen. Aus der Beschreibung der 4 Vāc im Siddhiār ergibt sich weiter, daß die Seele vermittelst der 4 Vāc in den Stand gesetzt wird, das Erkannte durch Unterweisung an andere weiterzugeben und das von anderen Erkannte durch Unterweisung entgegenzunehmen, daß also die 4 Vāc mit den aus ihnen evolvierenden Çabda-Adhvan die den Verkehr zwischen den einzelnen Seelen vermittelnden Kräfte darstellen. Die betreffenden Stellen in Siddhiār lauten, wie folgt:

„Vaikārika-Vāc hat die Eigenschaft, daß die Laute, die von dem Udānavāyu, der aus dem Körper kommt, ausgestoßen entstehen, fehlerlos richtig zusammengefügt und, um den Zweifel zu beseitigen, von Prāṇavāyu ans Tageslicht gefördert werden, daß sie mit dem Ohre gehört wird, einen Begriff übermittelt und die Vermittlerin des Begreifens ist.“ (20.) „Madhyamā-Vāc ist verschieden (von Vaikārika), erhält nicht die Unterstützung des Prānavāyu, verrichtet nicht das Werk, verständliche Laute von sich zu geben, ist ein im Innern verstandener Laut, wird nicht mit dem Ohre gehört, steigt leise empor.“ (21.) „Wie des Wasser des Eies eines Pfaus (die Gestalt und die Farbe eines Pfaus) in sich birgt, so hält Paisanti-Vāc die Tendenz, daß die verschiedenen Laute sich differenzieren und ans Tageslicht treten, in sich, ist die Ursache des unvermittelten Wissens (d. h. des Wissens, das noch nicht durch die Sinne bearbeitet ist), hat eine sehr kleine Gestalt und befindet sich im Innern.“ (22.) „Sūkshma-Vāc ist ein Laut im Paraçarīra, ist unvergänglich, verursacht den Untergang der von ihm abhängigen Vāc. Die Seele erlangt, wenn sie Sūkshma-Vāc erlangt hat, unvergängliches Wissen, unvergängliche Freuden, unvergängliche Autorität, Ewigkeit, ist frei vom Sterben und Geborenwerden, vom Ermüden und von Veränderlichkeit.“ (23.) Siddhiār I, 20—23.

Çiva ist auf allen Stufen beim Zustandekommen einer Erkenntnis aktiv beteiligt. Wenn nun auch die Seele trotzdem als das eigentliche Subjekt der Erkenntnis angesehen wird, so liegt doch der Schluß

nahe, daß die Erkenntnis der Seele wegen der Beihilfe Çivas, der vollkommenen Intelligenz, eine vollkommen richtige sein muß, und daß die Erkenntnis bei allen Seelen dieselbe sein wird, da doch anzunehmen ist, daß Çiva in allen Seelen in gleicher Weise gegenwärtig und tätig sein wird. Aruḷnanti geht auf dieses Problem ein und weist diesen Schluß als nicht berechtigt zurück, indem er sagt:

„Wenn der Höchste unterweist, muß doch bei allen das Wissen gleich sein? Das Mehr und Weniger rührt her von dem Karma. Dann ist kein Gott nötig. Wie die ordnungsgemäße Arbeit einen Boden und wie die Lotusblume die Sonne nötig hat, so bedarf es des Höchsten, der gemäß dem genannten Karma gibt.“ Siddhiār V, 2.

Das „Daß“ des Erkennens ist auf Çiva zurückzuführen, aber nicht der Grad der Erkenntnis. Der Grad der Erkenntnis hängt von der Stufe ab, die die Seele im Laufe des Prozesses der allmählichen Beseitigung des Āṇavamala, der Ursache des Nichtwissens, erlangt hat. Es handelt sich also bei der Betätigung Çivas zunächst nicht um eine autoritative, sondern nur um eine mechanische. Er versieht die Seele mit allem Nötigen, damit sie von ihren ihr eigentümlichen Kräften Gebrauch machen kann, und bewirkt das in Tätigkeit Treten dessen, was er gibt, beeinflußt aber nicht das Resultat all der geleisteten Arbeit.

Darüber, ob diese Beteiligung Çivas an dem Tun der Seele seine Absolutheit nicht beeinträchtigt, siehe II, 9, und darüber, ob und wieweit sie dem Intelligenz-Charakter der Seele zu nahe tritt, siehe das Schlußkapitel des Buches.

### 6. Der Umfang und der Wert der Betätigung der Seele während der Sakala-Avasthā.

Nachdem wir die Existenzweise der Seele während der Sakala-Avasthā und die ihr während dieser Avasthā zur Verfügung stehenden Betätigungsorgane kennen gelernt haben, sind wir imstande, über den Umfang und den Wert der Betätigung der Seele zu sprechen. Was zunächst den Umfang der Betätigung der Seele betrifft, so beschränkt sie sich dank der Fähigkeit, sich vom groben Körper weg in den feinen Körper zurückziehen zu können, nicht auf die Zeit der Betätigung und auf die Grenzen des Machtbereiches des groben Körpers. Die Seele ist tätig, auch wenn der grobe Körper untätig daliegt, wie z. B. im Schlaf. Sie ist tätig auch in der Zwischenzeit zwischen Tod und Geburt, entweder im Himmel oder in der Hölle. Wenn der Umfang der Betätigung der Seele während der Sakala-Avasthā so auch sehr groß genannt werden muß, so hat sie doch auch ihre Schranke. Die Schranke besteht darin, daß sie für alle ihre Betäti-

gung angewiesen ist auf die Tattva, d. h. die Produkte der Māyā. Da alle Produkte der Māyā den Schranken der Zeit und des Raumes, wenn auch verschieden stark, unterworfen sind, so muß naturnotwendig auch die auf ihre Vermittlung angewiesene Betätigung der Seele den Schranken der Zeit und des Raumes unterworfen sein, wenn auch in verschiedener Stärke. Die Beschränkung durch Zeit und Raum wird z. B. dadurch anerkannt, daß gesagt wird, daß die Erinnerung an Erlebnisse früherer Geburten verloren geht, daß die Erlebnisse während des Schlafzustandes nur ganz unbestimmt erinnert werden, daß die Seele zur Erkenntnis der Dinge und zur Betätigung auf eine ganze Anzahl von Organen angewiesen ist, deren Mittlerschaft sich auf die ihnen entsprechenden Dinge beschränkt, und die sich der Dinge nur nacheinander bemächtigen können. Die wichtigste Schranke ist aber die, daß die Seele, weil sie auf die Vermittlung der Organe angewiesen ist, als Objekte ihrer Betätigung nur die Dinge hat, die ihr durch die Organe übermittelt werden können. Wohl hat die Seele auch die Çakti Çivas, die Intelligenz ist, zum Organ, aber dieses Organ ist während der Sakala-Avasthā nicht direkt, sondern nur indirekt durch die Organe der Māyā tätig. Alle direkt wirkenden Organe sind Produkte der Māyā, gehören also zu der Kategorie Asat und sind intelligenzlos. Dank der Verbindung mit der Seele und dank der auf sie einwirkenden Çakti Çivas können die Organe, obgleich sie intelligenzlos sind und daher selbst nicht wissen können, der Seele als Vermittlerin der Erkenntnis dienen, aber nur für die ihr wesensgleichen und nicht für die ihr wesensverschiedenen Dinge, d. h. sie können der Seele nur zur Erkenntnis des Asat, aber nicht zur Erkenntnis des Sat verhelfen. Infolgedessen kann die Seele, solange sie für ihr Wissen auf die Vermittlung der Organe angewiesen ist, was während der Sakala-Avasthā der Fall ist, nur die Produkte der Māyā erkennen, aber nicht Çiva, auch nicht die in ihr gegenwärtige und tätige Çakti Çivas, ja nicht einmal sich selbst. Dies erhellt deutlich aus folgenden Sprüchen:

„Ist Çiva ein Erkenntnisobjekt, oder ist er es nicht? Erkenntnisobjekte sind Acit und Asat. Nicht erkennbare Dinge sind ein Nichts. Der allgegenwärtige Çiva ist keines von beiden (d. h. weder ein Nichts noch ein durch Organe erkennbares Etwas). Er ist Cit und Sat. In Gegenwart des Sat, das Çivajñāna gibt, besteht alles Asat nicht" (1). „Da das (durch die Organe vermittelte) Wissen entsteht und untergeht, da es kommt und geht, da es sich mit der Welt, den Genußobjekten, dem Körper, den Organen usw. befaßt, da es mit Mala vermischt ist, da es sich von der Seele unterscheidet und untergeht, sind alle Erkenntnisobjekte Asat" (2). „Alles, was man mit dem Manas erkennen kann, ist Acit" (5). Siddhiār VI, 1, 2, 5. „Die Sinne, Organe usw. nehmen wahr durch die Seele, erkennen aber

die Seele nicht. Ebenso erkennen die Seelen, obgleich sie durch Çiva, der überall gegenwärtig ist, erkennen, Çiva nicht." Siddhiār V, 1. „Wenn es keine zeigenden Organe gibt, kann die Seele nicht erkennen. Durch die genannten Tattva kann das Jñāna (entweder die Jñānaçakti Çivas oder wohl einfacher das wahre Wissen, nämlich Gottes) nicht erlangt werden." Prak. VI. „Obgleich die 5 Sinne mit Hilfe der genannten Seelen erkennen, erkennen sie doch nicht (sich selbst noch die Seele). So erkennt auch die Seele, obgleich sie durch die Aruḷ des Höchsten, des Herrn des Erkenntnisvermögens der Seele, erkennt, doch nicht (sich selbst noch die Aruḷ). Ihr Erkennen ist wie das Ziehen eines Magneten." Bodha V. Sūtra. cf.: Çiva als Subjekt und Objekt der Erkenntnis; II, 9 u. III, 3f. Bodha VI, 1. Adh.

Das während der Sakala-Avasthā zu erlangende Wissen hat also nur das Universum zum Objekt. Von großem Wert ist dieses Wissen nicht, da ja das Objekt von sehr geringem Werte ist. Im Siddhiār VI wird, nachdem die Welt als das Erkenntnisobjekt der Seele für die Zeit der Sakala-Avasthā genannt ist, der geringe Wert dieses Erkenntnisobjektes noch besonders hervorgehoben, um eine Überschätzung des durch die Organe zu erlangenden Wissens zu vermeiden.

„Das Leben in dieser Welt, die Herrschaft in der Götterwelt, das Leben Brahmas und Vishṇus, alle die unzähligen Arten von lebenden Wesen sind wie Luftschlösser, wie ein Traum, wie eine Fata Morgana. In bezug darauf, daß die Welt gleichsam nicht existiert, wird sie Asat genannt." VI, 3.

Das während der Sakala-Avasthā zu erlangende Wissen ist auch insofern von geringem Werte, als es nicht ein vollkommenes, richtiges Wissen ist. Mit Hilfe der Organe der Māyā erkennt die Seele die Welt nicht ihrer wahren Beschaffenheit nach, sondern nur mehr oder weniger oberflächlich, weshalb auch nicht von einem wirklichen Wissen, sondern nur von einem verwirrenden Wissen, Maruḷ genannt, die Rede ist. Die Seele sieht die Welt nicht, wie sie an sich ist, sondern nur, wie sie sich den Sinnen darstellt. Den Sinnen aber, die gleichen Asat-Wesens mit der Welt sind, stellt sich die Welt als das einzige Seiende und daher als das höchste Gut dar, da sie ja die anderen Größen, Gott und die Seele, nicht wahrnehmen und daher der Seele auch nicht übermitteln können. So bleiben also der Seele die wichtigsten Größen nicht nur als Erkenntnisobjekte fern, sondern sie erkennt das sich ihr darbietende Erkenntnisobjekt auch noch ungenau, nicht dem wirklichen Werte nach und wird dadurch in die Irre geführt. cf. Bodha VI, 1. Adh. Begr.

Daß die Seele durch die Sinne, auf deren Vermittlung sie während der Sakala-Avasthā angewiesen ist, in die Irre geführt wird, ergibt sich deutlich aus den Aussagen über die Betätigung der Seele.

Diese ist ebenso wie die Erkenntnis an die Vermittlung der Tattva gebunden und hat daher ebenso wie das Wissen nur die Welt zum Objekt. Da die Welt ein Pāca, d. h. eine Fessel ist, kann die auf sie gerichtete Tätigkeit der Seele nur zum Schaden gereichen. Wohl bringt die Betätigung in der Welt gewisse Freuden, aber diese Freuden sind nicht wirkliche Freuden und endigen in Pein, sofern sie die Seele nur noch mehr in die Welt verstricken und zur Verlängerung der Seelenwanderung beitragen. Obgleich also die Betätigung in der Welt im letzten Grunde nur Pein bringt, so stürzt sich die Seele doch immer wieder auf die Welt, weil die Sinne ihr die Welt immer wieder als das einzige Reale und als das höchste Gut vorhalten. Ergreifend wird die Nichtigkeit des Daseins der Seele in der Sakala-Avasthā in folgenden dem Neñcuviḍu entnommenen Versen beschrieben:

„Seitdem der Ewige existiert, existiere auch ich, aber nicht (immer) in demselben Zustande lebend, sondern als Keimgeborener, Schweißgeborener, Eigeborener und Mutterschoßgeborener geboren werdend und sterbend und die Qualen der zweierlei Taten genießend, ich Unwissender! Ich habe nur ein beschränktes Wissen, das sich dem Materialisten (der die Welt für das einzige Reale hält) anschließt infolge des Übergewichtes des unbelehrten Bewußtseins. Ich befinde mich in der Gewalt des Manas, das grausamer wie ein Pfeil dahinfliegt, das Haus vernichtet, hier auf Erden Mord, Diebstahl, Ehebruch begehend umher wandert, die Klarheit (Çivas Aruḷ-Çakti) nicht kennt und daher ermüdet (wirkliche Befriedigung nicht findend) sich zurückzieht, und in der Gewalt der Buddhi, die suchend auf dem Wege umhergeht, den jenes (Manas) geht, und in der Gewalt des Stolzes, des allgewaltigen (gemeint ist Ahaṃkāra), der mit der Buddhi verbunden ist. Ich kann nicht die Qualen der Seele nennen, die sie erduldet, wenn der Körper allmählich dahinsiecht und zugrunde geht. O, wehe, ich bin in der Gewalt eines mich ergriffen habenden Lüstlings, eines Wüterichs, eines Wüstlings, eines sehr Mißgünstigen. Ich bin in der Gewalt der sehr starken 10 Indriya, der 10 Tanmātra, der ewigen 5 Bhūta. Ich bin in der Gewalt der zweierlei Taten, die in Verbindung mit den das Manas beherrschenden 3 Übeln (Begierde, Zorn, Verwirrung), den drei Guṇa, den drei Mala, den drei Avasthā stehend ihr Werk verrichten. Ich bin in der Gewalt der 10 unsichtbaren Vāyu, der starren, gewaltigen Kaste, des sehr begehrten Reichtums. Ausgerüstet mit Icchā, Jñāna, Kriyā, die sich in der Gewalt jener befinden, erleide ich hier unzählige Furchtzustände und Grausamkeiten. Ich wandle nicht auf dem heilvollen Wege des begürtelten Königs. Ich bin in das Meer der verschiedenen mich quälenden Sinne geraten und irre als ein Verzweifelnder umher. Wenn ich nachsinne, muß ich sagen, daß diejenigen, die das Paçu- und Pati-Jñāna, daß es außer bei Dir keine Hilfe gibt, erlangt haben, wahre, vollkommene Sannyāsin sind, alle anderen aber noch verzweifelnd umherirrende Gefangene. O Herz, das kein Verlangen nach den wahrheitstriefenden Aussprüchen des

göttlichen Dichters des ewigen Tamulenlandes, des Tiruvaḷḷuvar (des Verfassers der berühmten Spruchdichtung Kuṛaḷ) hat, das das den 5 Sinnen Entsprechende tut, das in ihren (der Sinne) Wegen nicht irregeht (d. h. den Sinnen in allen Stücken gehorcht), das in dem wilden Ozean der Sünde versinkt, das gefangen ist in den bestrickenden Augen der Frauen, das bewandert ist in der Wissenschaft der Lust, das nicht nachsinnt über wahre Wissenschaft verleihende Wissenschaft, das von selbst mit der Zunge mannigfache grausame Worte schwatzt, das hier täglich dem Tode und der Geburt ausgesetzt ist, bedenke diese Art und Weise, wie die Seele existiert."

In Übereinstimmung mit dieser Bewertung der Betätigung der Seele wird in Bodha VIII und Siddhiār VIII ihre Daseinsweise während der Sakala-Avasthā mit der eines von Zigeunern entführten und in deren Mitte aufwachsenden Königssohnes verglichen. Wie die Zigeuner den Königssohn in ihre Gewalt bringen, ihn in eine niedrigere Sphäre herabziehen und ihn zu Hantierungen zwingen, die eines Königssohnes unwürdig sind, so bringen die Sinne die Seele, die göttlichen Geschlechts ist, „weil sie das Anrecht hat, die ganze Fülle der göttlichen Seligkeit zu besitzen und zu genießen, und weil sie wie Gott zu der Gattung Cit gehört" (Kommentar zu Bodha Sūtra VIII), in ihre Gewalt, ziehen sie in die Sphäre des Asat herab und zwingen sie zu Handlungen, die ihrer unwürdig sind. Die Handlungen, zu denen die Sinne die Seele verleiten, sind nicht nur ihrer unwürdig, sondern bringen ihr auch großes Leid ein, sofern sie das Karma vermehren und dadurch zur Ursache von neuen Geburten werden.

Wie wir gesehen haben, gibt es keinerlei Betätigung, die nicht auf Çiva zurückgeführt wird. Die Organe können nur in Tätigkeit treten, wenn Çiva durch seine Çakti gewissermaßen hinter ihnen steht. Die Seele kann durch die durch die Çakti Çivas in Tätigkeit tretenden Organe nur dann erkennen oder sich betätigen, wenn auch sie durch die Çakti Çivas in Bewegung gesetzt ist. Die Çakti Çivas ist also in der Seele als das belebende Prinzip aktiv gegenwärtig. Bei dieser Sachlage liegt die Frage nahe, warum die Çakti Çivas eine solche für die Seele so folgenschwere Betätigung nicht nur zuläßt, sondern sie sogar ermöglicht, wie es kommt, daß die Seele durch die doch in ihr wohnende Çakti, die reine, vollkommene Intelligenz ist, nicht zu einer besseren Erkenntnis und als Folge davon zu einer günstigeren Betätigung gelangt, da doch die Gegenwart der Çakti in ihr es als möglich erscheinen läßt, daß sie nicht nur Asat, sondern, wenn auch nicht Çiva selbst, so doch auch die Çakti Çivas erkenne und durch diese Erkenntnis von dem Asat abgeleitet und zum Sat hingezogen werde? Die Antwort auf diese

Fragen erhalten wir durch die Lehre von dem 4. Werke Çivas, dem Werke der Verhüllung.

Damit das Āṇavamala beseitigt wird, bringt Çiva, wie wir V, 2 gesehen haben, die Seele in Berührung mit der Welt. Wie das zu reinigende Zeug möglichst intensiv mit der Seife in Berührung kommen muß, so muß die Seele möglichst intensiv mit der Welt, die ja im gewissen Sinne als Seife dient, in Berührung kommen. Damit diese Berührung stattfindet, übergibt Çiva die Seele der Herrschaft der Sinne. Damit aber weiter die Seele den wahren Zusammenhang der Dinge nicht zu früh erkennt und aus Furcht vor den Leiden, die die Verbindung mit der Welt mit sich bringt, sich nicht aus der Welt zurückzieht und dadurch den Reinigungsprozeß nicht unmöglich macht, verhüllt Çiva seine in der Seele befindliche Çakti vor dem Erkenntnisvermögen der Seele, damit sie sie nicht erkennt, und verhindert ferner, daß die Seele durch die Erkenntnisorgane mehr erkennt, als sie zur Befriedigung des Karmagesetzes erkennen muß.

Darüber, daß die Seele die in ihr als Lebensprinzip befindliche Çakti Çivas nicht erkennt und trotz der Gegenwart der Çakti den wertlosen Dingen dieser Welt nachjagt, spricht sich Umāpati in Payaṅ ausführlicher aus, besonders die Tragik hervorhebend. Wir lassen die betreffenden Verse hier folgen, einige erläuternde Bemerkungen hinzufügend.

„Wie die im Milchmeer befindlichen Fische herumirren, so irren die im Besitz der Aruḷ befindlichen Seelen im Meer der Begierden umher.“ IV, 4.

Dieser Spruch setzt sich mit dem Einwurf auseinander, daß es angesichts der behaupteten Tatsache, daß die Seelen den ihnen Pein verursachenden Dingen dieser Welt nachjagen, schwer ist, anzunehmen, daß die erleuchtende Intelligenz der Çakti Çivas in den Seelen gegenwärtig ist und sie leitet. Man sollte doch denken, daß die Seelen mit Hilfe dieser Intelligenz von den Dingen dieser Welt abstehen und ihr Genüge in der Gemeinschaft mit dieser erleuchtenden Intelligenz suchen und finden müßten. Umāpati entkräftet diesen Einwurf durch eine Analogie, durch die er das Beanstandete zu erklären sucht. Fische werden, wenn sie sich im Milchmeer befinden, es doch vorziehen, ihren Hunger anstatt durch Milch, die sie ohne Anstrengung jede Zeit genießen können, durch kleine Tiere, die sie sich mühevoll erjagen müssen, zu stillen. Der Grund ist der ihnen von Natur innewohnende Trieb nach Genuß von Fleisch. Dieser Trieb läßt sie nicht zu der Erkenntnis durchdringen, daß es höchst unweise ist, den Hunger mit einer Nahrung zu stillen, die nur unter

großer Anstrengung zu erlangen ist, und daß es viel weiser ist, den Hunger durch die in ihrer unmittelbaren Nähe befindliche und ohne jede Mühe zu erlangende und dazu noch viel wohlschmeckendere Nahrung zu stillen. So ist der Zustand der Seelen während der Sakala-Avasthā. Sie stehen in der innigsten Gemeinschaft mit der Çakti Çivas. Das höchste Gut, das alle Sehnsucht und allen Hunger der Seelen beseitigen kann, halten sie gewissermaßen in der Hand. Und doch genießen sie das höchste Gut nicht, sondern lassen es unbeachtet und richten ihre Sinne auf viel schwerer zu erreichende und viel minderwertigere Dinge und mühen sich ab, diese zu erlangen. Der Grund ist das noch in den Seelen vorhandene Āṇavamala. Dieses verhüllt das Erkenntnisvermögen der Seelen, so daß sie die Çakti Çivas nicht sehen und daher unbeachtet lassen, erweckt in ihnen ein Verlangen nach jenen minderwertigen Dingen und nach den zweifelhaften Freuden dieser Welt. Çiva aber läßt das Āṇavamala diese Wirkung auf die Seelen ausüben, weil es noch nicht reif ist, abzufallen, und verbirgt sich gewissermaßen hinter dem Āṇavamala vor den Seelen. Die Çakti ist vorhanden in den Seelen und ist auch tätig, ist aber den Seelen nicht erkennbar, weil sie durch das Āṇavamala vor ihnen verhüllt ist. Erst wenn das Āṇavamala beseitigt sein wird, werden sie die in ihnen wohnende Çakti Çivas erkennen und sich von den Dingen dieser Welt ihr zuwenden und in ihr ihr Genüge suchen und finden. Die Tatsache, daß die Seelen Pein verursachenden Gütern nachjagen, beweist also nicht, daß die Çakti nicht in den Seelen gegenwärtig ist, sondern nur den Tiefstand der Seelen, ihre Gebundenheit durch das Āṇavamala.

„Wie die fünf Sinne die ihnen zur Seite stehende Hilfe nicht kennen, so kennen die Seelen nicht das Wissen.“ IV, 5.

Dieser Spruch enthält eine weitere Analogie zur Erklärung dessen, daß die Çakti Çivas als das führende und leitende Prinzip in den Seelen gegenwärtig ist, obgleich sie sie nicht erkennen. Das Verhältnis der Seelen zu der Çakti wird verglichen mit dem Verhältnis der 5 Sinne zu der Seele. Die Sinne stehen in innigster Verbindung mit der Seele und können sich nur dank dieser Verbindung betätigen. Ohne die Hilfe der Seelen können sie absolut nichts tun. Obgleich nun die Sinne alles, was sie tun, nur mit Hilfe der Seele tun, so wissen sie doch nicht, daß die Seele das Subjekt all ihres Tuns ist und nicht sie selbst. Ebenso sind die Seelen in all ihrem Tun abhängig von der Hilfe der Çakti Çivas. Ohne diese können sie absolut nichts tun. Die Çakti hat ihnen aus der Kevala-Avasthā, dem Zustand absoluter Gebundenheit durch das Āṇavamala, zu der Sakala-Avasthā zu verhelfen, indem sie sie mit Tanu-Karaṇa-Bhu-

vana Bhoga ausrüstet. Der Gebrauch der Tanu-Karaṇa-Bhuvana-Bhoga hat aber auch nicht statt ohne die Hilfe und Vermittlung der Çakti Çivas. Sie wohnt den Seelen inne, ihnen die Möglichkeit des Betätigens, Wollens und Erkennens gebend. Trotzdem erkennen die Seelen sie nicht, weil das Āṇavamala sie vor ihnen verbirgt. Die Çakti Çivas ist in den Seelen gegenwärtig als das von ihnen unerkannte belebende Prinzip.

„Wie wir, ohne an die Erde zu denken, einherwandern, so erkennt die Welt (d. h. die in der Welt befindlichen Seelen) nicht (die Aruḷ).“ IV, 6.

Eine weitere Analogie zum Verständnis des Nichtwissens der Seelen um die ihnen innewohnende und sie in Bewegung setzende Aruḷ-Çakti. Das Nächstliegende und Selbstverständliche übersieht und vergißt man am leichtesten.

„Diejenigen, die den Berg nicht sehen, obgleich sie darauf stehen, und diejenigen, die die Erde nicht sehen, obgleich sie auf ihr stehen, und diejenigen, die die Luft nicht sehen, obgleich sie sich in ihr bewegen, und diejenigen, die das Jñāna, das Höchste, nicht erkennen, kennen sich selbst nicht.“ IV, 7.

Dieser Spruch zeigt die Tragik des Nichtwissens der Seelen um die ihnen innewohnende Aruḷ-Çakti Çivas. Sie sind im Besitz derselben, quälen sich aber ab, als hätten sie sie nicht.

„Die sich fälschlich für Herren haltenden Herren (gemeint sind die Seelen) gleichen Leuten, die, obgleich sie im Wasser stehen, doch Durst leiden, und die, obgleich es überall hell ist, doch nichts sehen.“ IV, 8.

Daß die Seelen die Çakti Çivas nicht erkennen und die Seligkeit, die diese bewirkt, sich nicht aneignen, ist nicht Schuld der Çakti, die ja sie durchdringend in ihnen gegenwärtig ist, sondern die Schuld der Seelen, die sich von dem Āṇavamala verleiten lassen, sich für ihre eigenen Herren, die keines anderen bedürfen, zu halten, ebenso wie es nicht die Schuld des Wassers ist, wenn der in ihr stehende Mensch Durst leidet, oder ebenso wie es nicht die Schuld der Sonne ist, wenn ein Mensch nach Sonnenaufgang noch im Dunkeln herumtappt.

„Die Hetze unterdrückend, höre! Die Hetze ist wie die Katze, die, obgleich sie auf einem Milchtopf sitzt, eine Küchenschabe zu fressen begehrt.“

Kommentar: „Die durch Begierden verursachte Hetze unterdrückend höre mit Verlangen das Wesen der Aruḷ. Die Beschränktheit, die die Aruḷ nicht sucht, aber den Lüsten der Welt nachstrebt, ist gleich dem Tun einer Katze, die sich auf einem Milchtopf voll süßer Milch, der von dem Balken herabhängt, befindet und nach einer auf der Mauer laufenden Küchenschabe zu springen, sie zu erhaschen und zu verzehren versucht.“ — „Wenn die Katze, die sich

auf einem vom Balken herabhängenden Milchtopf befindet, die Milch nicht verzehrt, sondern um eine Küchenschabe zu erhaschen, schnellen Sprunges springt, erlangt sie, wenn sie die Küchenschabe erhascht, was zweifelhaft ist, nur eine Nahrung ohne jede Süßigkeit, erleidet aber durch das Springen große Anstrengung. Wenn sie sie nicht erwischt, erleidet sie noch größere Pein, da trotz der Anstrengung die Küchenschabe entwischt und dazu der Milchtopf noch zerbricht. Wenn die Seelen, obgleich sie sich in der Aruḷ, die von Ewigkeit her ohne Anfang mit ihnen verbunden ist, befinden, die All-Seligkeit nicht erlangen, sondern nach den kleinen Freuden dieser Welt streben, erleiden sie in derselben Weise, um vielleicht eine kleine Freude zu erlangen, große Pein in Gedanken, Worten und Werken. Wenn sie die Freude nicht erlangen, verlieren sie nicht bloß die Freuden des Diesseits und des Jenseits, sondern erleiden auch noch große Pein." Payañ IV, 4—9.

Um die Aruḷ-Çakti zu erkennen und in den Besitz der wahren Seligkeit, die sie anbietet, zu gelangen, gibt es kein anderes Mittel, als die durch Āṇavamala aufgehetzten Begierden, die die Seelen auf die Freuden dieser Welt, die sehr minderwertig sind und gewöhnlich schließlich in Schmerz endigen, hetzen, zu unterdrücken. Solange man den Begierden erlaubt, die Seelen in die Irre zu führen, solange gelangt man nicht in den Besitz der wahren Seligkeit.

Umāpati wirft in den oben angeführten Versen die Schuld für die minderwertige Erkenntnis und unheilvolle Betätigung der Seele zu. Wir können nicht umhin, festzustellen, daß nur im gewissen Sinne von einer Schuld der Seele die Rede sein kann. Wegen der unanfänglichen Verbindung mit Āṇavamala kann die Tatsache, daß die Seele nicht das rechte Wissen hat, ihr ohne weiteres nicht als Schuld angerechnet werden. Wohl hat sie die rechtes Wissen spendende Erkenntnissonne, die Çakti Çivas, in sich, doch offenbart sich diese Sonne ihr während der Sakala-Avasthā nicht und die während dieses Zeitraumes ihr zustehenden Objekte nur so weit, als die Entwicklungsstufe der Seele es ermöglicht, was in dem System durch die Lehre von dem Werke der Verhüllung zum Ausdruck kommt. Von einer Schuld der Seele kann nur insofern die Rede sein, als sie nicht schnell genug die Lehren aus den Erfahrungen, die sie macht, zieht. Denn die Betätigung der Seele während der Sakala-Avasthā, so unheilvoll sie auch ist, und die dadurch zu erlangende Erkenntnis, so beschränkt und unvollkommen sie auch ist, wird von Çiva veranlaßt im Interesse der Seele. Die Seele soll durch die Erfahrungen, die sie macht, lernen, die Freuden, die Asat gewähren kann, zu verachten und die Begierden, die durch das Āṇavamala in ihr immer wieder von neuem entstehen, zu unterdrücken. So dienen also die während der Sakala-Avasthā statthabende Betätigung und Erkenntnis, wenn auch nicht direkt, so aber

doch indirekt, dazu, daß die Seele von ihrer Fesselung befreit wird. Darin besteht der Wert derselben. Daher kann Umāpati in Kroḍai-Çiva auch dafür preisen, daß er die Seele befähigt, sich mit der Welt einzulassen:

„Wenn die Seele, um das große Feuer (des Hungers), das wegen des Verlangens nach Nahrung auch nicht eine kleine Zeitlang erlischt, sondern lichterloh brennt, zu stillen, die ihren Kräften entsprechende Arbeit verrichtet, ist der Höchste zugegen. In dieser Zeit führt er Buch über das Karma, das die Seele jetzt ohne Hindernis begeht (Āgāmya-Karma) und über das alte Karma (Saṃcita und Prārabdha-Karma). Gepriesen sei dieses Werk des Höchsten (8)."

Wie der von Çiva gewollte Erfolg erzielt wird, werden wir im folgenden Abschnitt erfahren.

## 7. Die Etappen auf dem Wege zur Erlösung während der Sakala-Avasthā.

Çiva läßt das Universum entstehen, setzt die Seelen in dasselbe hinein und bringt die beiden Größen miteinander in Kontakt, um die Befreiung der Seelen von dem Āṇavamala anzubahnen. Es gilt jetzt aufzuzeichnen, wie diese Befreiung durch die Verbindung mit der stofflichen Materie, wie wir die Welt in Unterscheidung vom Āṇavamala und Karmamala, die ebenfalls Materie sind, nennen können, angebahnt wird. Indem Çiva seine Çakti auf das Āṇavamala wirken läßt, entstehen in den in der Kevala-Avasthā vollständig untätig, d. h. ohne Wünsche, ohne Wissen, ohne Betätigung, daliegenden Seelen Begierden. Das durch die Çakti Çivas, näher die Tirodhāna-Çakti, in Tätigkeit gesetzte Āṇavamala gibt aber den Seelen nicht die Möglichkeit, die erregten Begierden zu befriedigen. Wie ein Kind infolge des Hungers sich nach der Muttermilch sehnt, so sehnt sich die Seele infolge des rege gewordenen Āṇavamala nach Betätigung usw. Wie die Mutter das Verlangen des Kindes bemerkt und aus Mitleid das Kind an ihre Brust legt und es dazu bringt, daß es trinkt, so bemerkt Çiva das durch Āṇavamala wach gewordene Verlangen der Seelen, empfindet Mitleid mit den verlangenden Seelen und gibt ihnen dadurch, daß er sie in die aus Māyā entstandene Welt mit ihren Körpern und Gegenständen hineinsetzt, die Möglichkeit, die Taten usw., nach denen ihr Verlangen steht, zu verrichten. Die erste Hilfe, die Çiva den Seelen leistet, ist also die, daß er sie befähigt, zu wünschen und die entfachten Wünsche zu befriedigen.

Dies ist aber nicht die einzige Hilfe. Çiva hat es nicht darauf abgesehen, daß die Seelen Taten begehen, sondern darauf, daß sie von dem Āṇavamala, der Ursache des Tiefstandes der Seelen, befreit

werden. Nur weil das Begehren von Taten zur Beseitigung des Āṇavamala dient, verschafft Çiva den Seelen die Möglichkeit, Taten zu verrichten. Damit nun die Taten den erwünschten Erfolg haben, überläßt er die in die Welt hineingesetzten Seelen nicht sich selbst, sondern beobachtet ihr Tun und läßt sie die Früchte ihrer Taten verzehren. Er sammelt gewissermaßen die Früchte der Taten und sorgt dafür, daß jede Seele in den Genuß der Folgen ihrer Taten, sowohl der guten als der bösen, gelangt. „Die Aruḷ ist wie die Sonne überall als das große Licht, um die Taten zu sammeln und verzehren zu machen.“ Payañ IV, 2. Çiva tut dies nicht, um die Seelen zu quälen, sondern damit sie allmählich einen Abscheu gegen alles, was das Āṇavamala sie begehren heißt, bekommen. Die zweite Hilfe, die Çiva den Seelen leistet, ist also die, daß er sie die Früchte ihrer Taten verzehren läßt, damit sie einen Abscheu gegen alles bekommen, was das Āṇavamala sie begehren heißt.

Dieses doppelte Tun Çivas, das man ein schöpferisches und ein richterliches Tun nennen kann, ist also nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck.

Dieses doppelte Tun Çivas zieht sich durch die ganze Periode der Sakala-Avasthā hindurch und ist sehr mannigfaltig. Das Āṇavamala erregt nicht in allen Seelen dieselben Begierden. Die Mannigfaltigkeit der Begierden erfordert eine Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten zur Befriedigung derselben. Daher schafft Çiva, wie wir Kap. III, 3 gesehen haben, eine ganze Anzahl von Welten, Körpern und Gegenständen. Je nachdem die Taten es erfordern, wird den Seelen eine Welt und ein Körper zugewiesen. Sie erhalten nicht sofort einen mit allen Tattva ausgerüsteten Körper, sondern wie wir in der Lehre von der Seelenwanderung gesehen haben, zunächst Pflanzen- und Tierkörper, die sich von dem menschlichen Körper darin unterscheiden, daß sie weniger Organe haben. Da die Seele erst in dem menschlichen Körper mit allen Organen ausgerüstet ist, können wir die Zeit, die der Erlangung eines solchen Körpers vorausgeht, die Zeit der Entwicklung, der explicatio oder evolutio des Körpers nennen. Die Seelen haben sich während dieser Zeit gewissermaßen die Organe zu verdienen. Sofern es Çiva ist, der den Seelen gemäß ihres Verdienstes mit immer vollkommeneren Körpern ausstattet und ihnen dadurch die Möglichkeit höherer Erkenntnis und höherer Betätigung gibt, können wir die allmählich stufenweise vor sich gehende Ausrüstung der Seelen mit immer vollkommeneren Körpern die dritte Hilfe nennen, die Çiva den Seelen erweist.

Mit der Erlangung aller Tattva ist aber die Entwicklung der Seelen nicht vollendet. Sie müssen die ihnen gegebenen Tattva recht

brauchen. Zum rechten Gebrauch der Tattva gelangen die Seelen nicht sofort, sondern nur auf Grund von Erfahrungen. Zunächst werden sie hauptsächlich von den niedrigeren Tattva Gebrauch machen, werden die niedrigeren Organe das Tun und damit das Schicksal der Seelen bestimmen. Je mehr es den Seelen gelingt, die niedrigeren Tattva in Schach zu halten und sich der höheren Tattva zu bedienen, desto höher steigen sie auf der Leiter zur Erlösung hin. Als eine niedrige Stufe für die in einem menschlichen Körper befindliche Seele ist die zu bezeichnen, in der sich hauptsächlich die niederen Tattva von Ahaṃkāra abwärts unter der Kontrolle und Leitung des Ahaṃkāra betätigen. Das Charakteristikum für diese Stufe ist selbstsüchtiges Sinnenleben. Seelen, die sich in dieser Stufe befinden, sind die Lokāyatika, Materialisten, atheistische Epikuräer.

Sind die Seelen auf Grund schlechter Erfahrungen mit der Leitung des Ahaṃkāra unzufrieden, so setzt das nächsthöhere Tattva ein, Buddhi, und übernimmt die Führerschaft. Das Charakteristikum für diese Stufe ist eine anständige moralische Lebensführung. Die Weltanschauung, die dieser Stufe entspricht, ist die des Buddhismus. Haben die Seelen erkannt, daß doch auch die Buddhi noch ein mangelhafter Führer ist, da sie als Acit nicht die Macht hat, die schlechten Begierden völlig zu unterdrücken und im Zaun zu halten, nehmen sie das nächsthöhere Tattva zum Führer an. Dieses ist die Seele selbst, sofern sie im Körper eingekerkert ist, Purusha genannt. Die Seele unterscheidet sich von den Organen und übernimmt die Führung der Tattva selbst. Diese Stufe ist aber auch noch keine vollkommene; es ist die Stufe, in der die Seelen sich wohl als von den Tattva verschieden erkennen, aber noch nicht das wahre Wesen ihrer selbst und Gottes. Die dieser Stufe entsprechende Weltanschauung ist die des Māyāvāda, d. h. der Idealisten, der Vedāntisten à la Çaṃkara, die das Schädliche der Materie erkannt habend sie beiseite schieben und sich selbst für das Ziel aller Dinge halten. Die nächste Stufe ist die, in der die Seelen, unzufrieden mit der Lösung des Vedānta, darüber nachsinnen, warum sie mit dem Körper behaftet und der Seelenwanderung unterworfen sind. Mit Hilfe der nächsthöheren Tattvas, Rāga, Vidyā, Kalā, Niyati und Kāla, erkennen die Seelen die Ursache der Seelenwanderung, das Karma, und die Notwendigkeit, mit Hilfe des Kāla-Tattva, der Zeit, dem Gesetze des Karma genug zu tun. Die Weltanschauung dieser Stufe ist die der Mīmāṃsa-Philosophie. Für sie ist das Gesetz des Karma das höchste Prinzip. Die nächste Stufe ist die der Pañcarātra, der Vishṇuiten, die nach ihrem Hauptwerk, das in fünf Nächten geschrieben sein soll und daher Pāñcarātra genannt wird, auch Pañca-

rātra genannt werden. Die Seelen auf dieser Stufe haben zwar erkannt, daß das Karma nicht das letzte Prinzip sein kann, daß vielmehr noch etwas hinter diesem Karma sein muß, halten aber anstatt Gott die Māyā für den Herrn des Karma und Vishṇu, der auch Māya heißt, für den Befreier.

Die eben genannten Stufen stellen die Stufen dar, die die Seelen zu durchlaufen haben, ehe sie gewürdigt werden, als Çivaiten geboren zu werden. Da man sich ja auch die unter Ahaṃkāra stehenden Tattva als die einflußreichsten denken kann, und da ja auch zwei oder drei Tattva sich in der Führerstellung teilen können, und da die Beeinflussung der Tattva verschieden stark sein kann, kann man natürlich noch viel mehr Stufen feststellen als oben geschehen. Tatsächlich ist die Zahl der Stufen so groß als die Zahl aller nichtçivaitischer Religionen und Philosophien. Gewöhnlich werden sie alle unter dem Sammelnamen Puṛasamaya, d. h. äußere, nichtçivaitische Religionen, zusammengefaßt. Alle diese Religionen verhelfen den Seelen nicht unmittelbar zur Erlösung, sondern bahnen die Erlösung nur an, insofern sie zu einer höheren Sprosse auf der Leiter zur Erlösung führen. Denn wenn die Seelen die Vorschriften der Religion, in die sie hineingeboren sind, völlig erfüllt haben, werden sie, nachdem sie die von der betr. Religion verheißene Seligkeit, die nicht die wirkliche Seligkeit, sondern nur eine Stufen-Seligkeit ist, genossen haben, in eine höhere Religion hineingeboren. Da also jede Religion eine notwendige Durchgangsstufe auf dem Wege zur Erlösung hin darstellt, wird jede Religion, wenn auch nicht als absolute Wahrheit, so aber doch als zur Wahrheit hinführend angesehen, und der Ursprung jeder Religion auf Çiva zurückgeführt. Je nach Bedarf hat Çiva für die gar verschieden weit entwickelten Seelen gar verschieden weit entwickelte Religionen ins Leben gerufen, die alle dazu dienen sollen, die Seelen zu fördern, damit sie immer näher zum Ziele gelangen, obgleich sie sie selbst nicht zum Ziele führen können, und die daher alle gut zu nennen sind, obgleich sie alle, verglichen mit der einzig vollkommenen Religion des Çaiva-Siddhānta, unvollkommen sind. Daß Çiva zum Zwecke der Erziehung der als Menschen geborenen Seelen eine ganze Anzahl für die verschieden weit entwickelten Seelen passender verschiedener Religionen gegründet hat, kann als die vierte Hilfe bezeichnet werden, die er den Seelen während der Sakala-Avasthā leistet.

Der Zweck all der nichtçivaitischen Religionen ist, die Seele so weit zu fördern, daß sie als Glied der çivaitischen Religion geboren werden kann, so daß wir diese Religionen mit dem Vorhof des Heiligtums vergleichen können. Durch die Geburt als Çivait

tritt aber die Seele nicht sofort in das Allerheiligste ein, sondern nur in das Heilige. Bevor der nur innerhalb der çivaitischen Religion stattfindende eigentliche Prozeß der Erlösung vor sich geht, muß die Seele noch mehrere Stufen innerhalb der çivaitischen Religion erklimmen. Die unteren Stufen innerhalb der çivaitischen Religion bilden die von dem Çiva-Siddhānta abweichenden çivaitischen Sekten, deren es mehrere gibt, und die man in Unterscheidung von den nichtçivaitischen Religionen, den Puṛasamaya, die Agasamaya, die inneren Religionen nennt. Wird man endlich als Çaiva-Siddhāntist geboren, so ist man auch noch nicht sofort berechtigt, die erlösende Unterweisung zu erlangen, sondern muß sich durch drei weitere Stufen hindurcharbeiten. Diese drei Stufen sind Caryā, Kriyā und Yoga, die der Reihe nach auch Dāsamārga, Knechtsweg, Putramārga, Kindesweg, und Sahamārga, Freundesweg, genannt werden. Nach Absolvierung dieser drei Stufen tritt die Seele dann in das Allerheiligste ein, in die Jñāna-Stufe, Sanmārga, d. h. guter Weg, genannt, wo die eigentliche Erlösung vor sich geht, und worüber wir im folgenden Teil ausführlicher handeln werden.

„Wenn die Seele die Vorschriften der nichtçivaitischen Religionen erfüllt, nach den Vorschriften derselben wandelt, die Vorschriften der Gesetzesbücher hält, die in den Veden gebotenen Standespflichten (gemeint sind die Pflichten eines Schülers, eines Familienvaters, eines Einsiedlers und eines Sannyānin) erfüllt, schwere Bußübungen tut, verschiedene schwer zu lernende, wissenschaftliche Schriften lernt, die Veden, Purāṇa, Upanishad studiert, wird sie den Çaiva-Siddhānta erlangen. Wenn sie darin Caryā, Kriyā und Yoga absolviert hat, wird sie durch Jñāna die Füße Çivas erlangen.“ Siddhiār VIII, 11.

Da die drei Stufen Caryā, Kriyā und Yoga dem eigentlichen Heiligungsprozeß unmittelbar vorangehen, nehmen sie in ganz besonderem Sinne die Rolle von Vorbereitungsstufen ein. Als solche werden wir sie in dem nächsten Teil näher würdigen. Hier können wir uns mit einer kurzen Beschreibung ihrer Eigentümlichkeiten begnügen.

Die niedrigste Stufe innerhalb des Çaiva-Siddhānta ist die Caryā-Stufe. Siddhiār VIII, 19 beschreibt sie wie folgt:

„Den Fußboden in den Tempeln des Çaṃkara (Çiva) zu fegen und zu waschen, so daß er glänzt, Blumen zu pflücken, verschiedene Girlanden für den Gott zu binden, ihn zu preisen und ihm zu singen, fehlerlose Lichter zu stiften, Blumengärten anzulegen, so oft man die heiligen Gewänder (der Çiva-Heiligen) sieht, sie zu verehren und zu fragen: „Was kann ich Hund tun, sagt es!“ und ihre Befehle auszuführen — ist der Knechtsweg. Die, die diese Caryā verrichten, werden den Çivaloka erlangen.“

Auf dieser Stufe gilt es also dem Çiva zu dienen, wie ein treuer Knecht seinem Herrn dient. Die Dienste, die verlangt werden, sind äußerer Art. Treue Pflichterfüllung wird belohnt durch Aufnahme in den Çiva-Himmel nach dem Tode. Hat die Seele dort die ihr zukommende Seligkeit genossen, wird sie wieder als Çivait geboren, hat aber noch andere Pflichten hinzu zu erfüllen. Die Pflichten der zweiten Stufe, der Kriyā-Stufe, sind nach Siddhiār VIII, 20 folgende:

„Der Kindesweg ist, frische und wohlriechende Blumen, Wohlgerüche, Lichter, Öl usw., Ambrosia zu sammeln, die 5 Reinigungen vorzunehmen, einen Altar zu errichten, das Götzenbild darauf zu stellen, die Intelligenz des Gottes des Götzenbildes zu meditieren und das Götzenbild so zu konsekrieren, ihn mit reiner Frömmigkeit zu verehren, ihn anzubeten und zu preisen und aus Liebe Brandopfer zu verrichten. Diejenigen, die täglich diese Kriyā verrichten, werden die Gegenwart des Malalosen (Sāmīpya) erlangen.“

Der hier geforderte Gottesdienst ist etwas innerlicher als auf der vorigen Stufe und entspricht dem Dienste, den ein Sohn seinem Vater leistet. Treue Pflichterfüllung auf dieser Stufe wird damit belohnt, daß man nach dem Tode in die Nähe Çivas gelangt und dort sein Karma verzehrt. Auf die Kriyā-Stufe folgt die Yoga-Stufe.

„Auf dem Freundesweg muß man seine 5 Sinne unterdrücken, die zwei Atem (durch die 2 Nasenlöcher) unterdrücken, die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richten, die inneren Gänge (die Geheimnisse) der dreiwinkligen Ādhāra erkennen und die Meinung derselben bedenken, an ihnen sich anhaltend sich hinaufschwingen, in der Gegend des glänzenden Mondhimmels Ambrosia genießen, so daß der Körper voll wird, und das vollkommene Licht meditieren und die 8 Yoga vollkommen verrichten, so daß die Taten aufhören. Diese werden die Gestalt Çivas erlangen.“ Siddhiār VIII, 21.

Auf dieser Stufe haben wir es mit einem mehr innerlichen Gottesdienst zu tun. Der Fromme dient Gott wie ein Freund seinem Freunde. Wie ein Freund den Freund besser versteht als ein Sohn den Vater oder gar als ein Knecht den Herrn, so kennt der Fromme auf dieser Stufe das Wesen Gottes besser als auf den vorherigen Stufen und ist deswegen auch besser imstande, einen dem wahren Wesen Gottes als Intelligenz mehr gerecht werdenden Gottesdienst zu verrichten. Gemäß dem Intelligenz-Wesen Gottes verehrt er Gott auf dieser Stufe mit Hilfe seiner Denkorgane, während er auf der Caryā-Stufe Gott mit seinem Körper, auf der Kriyā-Stufe mit seinen Sinnen dient. Belohnt wird treue Pflichterfüllung auf der Yoga-Stufe mit Sārūpya, Gleichgestaltigkeit mit Çiva, Ebenbildlichkeit mit Çiva. Die höchste Stufe stellt Yoga aber nicht dar. Die Gotteserkenntnis und Gottesverehrung sind graduell dieselben wie auf der

Caryā- und Kriyā-Stufe, da die vermittelnden Organe, die Denkorgane, hier ebenso wie dort Materie sind. Durch Materie vermittelte Gotteserkenntnis und Gottesverehrung aber sind unvollkommen und es darf dabei nicht sein Bewenden haben. Die auf der Yoga-Stufe stehende Seele hat also das zu erreichende Ziel noch nicht erreicht, sondern nur eine gewisse hohe Stufe auf der Leiter zur Seligkeit. Es ist die Stufe, auf der sie fühlt, daß Gott nicht innerhalb der Materie zu finden ist, und sich deshalb aus Sehnsucht nach Gott von dieser Materie loszumachen sucht, indem sie ihre Organe zurückhält, sich weiterhin mit der Materie einzulassen und sie in die Materie zu verstricken. Wird die Loslösung von der Materie erreicht, dann tritt sie in ein ganz neues Stadium ein, in die sogenannte Çuddha-Avasthā, in der dann die Assimilierung an Gott, die reine Intelligenz, vor sich geht.

Folgende Tabelle möge zeigen, welchen Prozeß die Seele zu durchlaufen hat, bis sie gewürdigt wird, in die eigentliche Schule der Erlösung einzutreten.

<table>
<tr><td>1. Stufe</td><td>Pflanzenwelt</td><td rowspan="7">Stufen der Entwicklung für die Seelen (Explicatio, Evolutio)</td><td colspan="3" rowspan="6">Die Seelen werden mit den zur Lockerung der Fessel des Āṇavamala nötigen Organen und Fähigkeiten ausgerüstet, zunächst mit den groben und nach und nach mit den feineren.</td></tr>
<tr><td>2. Stufe</td><td>Wassertiere</td></tr>
<tr><td>3. Stufe</td><td>Kriech. Tiere</td></tr>
<tr><td>4. Stufe</td><td>Vogelwelt</td></tr>
<tr><td>5. Stufe</td><td>Vierfüß. Tiere</td></tr>
<tr><td>6. Stufe</td><td>Menschen</td></tr>
<tr><td>7. Stufe</td><td>Götter u. Dämonen</td><td colspan="3">Die Tattva der Götter sind feinerer Art.</td></tr>
<tr><td>8. Stufe</td><td>Lokāyatika</td><td rowspan="5">Stufen der Rückentwicklung (Implicatio, Involutio)</td><td rowspan="5">Nichtçivaitische Religionen</td><td>Leben der Sinnlichkeit</td><td>Die Führerschaft hat Ahaṃkāra</td></tr>
<tr><td>9. Stufe</td><td>Buddhisten</td><td rowspan="4">Leben, der Moral und Philosophie gewidmet</td><td>Buddhi</td></tr>
<tr><td>10. Stufe</td><td>Vedāntisten</td><td>Purusha</td></tr>
<tr><td>11. Stufe</td><td>Mīmāṃsāka</td><td>Rāga-Kāla</td></tr>
<tr><td>12. Stufe</td><td>Vishṇuiten</td><td>Māyā</td></tr>
<tr><td>13. Stufe</td><td>Çivaitische Sekten</td><td rowspan="4">Die Seelen müssen sich allmählich wieder von den Tattva emanzipieren.</td><td rowspan="4">Çivaitische Religionen</td><td rowspan="4">Ein Leben, dem Dienste Gottes gewidmet</td><td></td></tr>
<tr><td>14. Stufe</td><td>Caryā</td><td>Ein Dienst Gottes mit dem Körper,</td></tr>
<tr><td>15. Stufe</td><td>Kriyā</td><td>mit den Sinnen,</td></tr>
<tr><td>16. Stufe</td><td>Yoga</td><td>durch Meditation.</td></tr>
</table>

Die Seelen müssen sich auf obigen die Sakala-Avasthā umfassenden Stufen also zunächst der Materie in der Gestalt von Tattva und durch die Tattva dann auch der übrigen Materie bemächtigen und sich dann wieder innerlich von der Materie losmachen, so daß von einem Eintritt in die und Austritt aus der Materie, von einem Aus-sich-herausgehen und einem Sich-in-sich-zurückziehen, einer explicatio und einer implicatio, einer evolutio und einer involutio die Rede sein kann, wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß der Austritt aus der Materie, das Sich-in-sich-zurückziehen, die implicatio und involutio erst zum Abschluß kommt in der Çuddha-Avasthā und in der Sakala-Avasthā eigentlich nur vorbereitet wird. Stufe 1—7 können mit dem Entstehen und der Entwicklung eines Menschen zum schulpflichtigen Alter, Stufe 8—12 mit Stufen der Volksschule, Stufe 13 mit dem Übertritt von der Volksschule zum Gymnasium und Stufe 14—16 mit den Klassen des Gymnasiums verglichen werden. Çuddha-Avasthā ist zu vergleichen mit der Universität.

---

# VI. Teil.

## Die Lehre von der Befreiung der Seele von der Herrschaft der Materie oder die Soteriologie.

### 1. Der Übertritt der Seele aus der Sakala-Avasthā in die Çuddha-Avasthā.

Im vorigen Kapitel haben wir die Seele in ihrer Gebundenheit durch das dreifache Mala kennen gelernt, zugleich aber auch gesehen, wie die Erfahrungen der Seele während der Zeit der Gebundenheit zur Lockerung der Fessel dienen. Das Übel, von dem die Seele von aller Ewigkeit her unanfänglich befallen ist, ist ihre Unfähigkeit infolge des Āṇavamala, von ihren Fähigkeiten des Erkennens, Wollens und Betätigens Gebrauch zu machen. Dadurch, daß Çiva durch seine Çakti das dreifache Mala in Bewegung setzt und auf die Seelen einwirken läßt, werden die Seelen zwar in den Stand gesetzt, von ihren drei Fähigkeiten Gebrauch zu machen, aber dieser Gebrauch ist nicht der richtige, und deswegen ist der Zustand, in den die Seelen durch die Einwirkung der Mala auf sie geraten, nicht der Idealzustand, sondern vielmehr ein zu überwindender. Der Mangel des Zustandes der Seelen während der Zeit ihrer Beeinflussung durch das dreifache Mala ist kurz zusammengefaßt ein dreifacher: 1. Das Objekt der Betätigung ist ein falsches. Anstatt auf Sat richten sie ihre Aktivität auf Asat. 2. Die Mittel der Betätigung sind falsche. Anstatt die entsprechend der Dreiheit der Fähigkeiten der Seele dreifache Çakti Çivas, die Jñāna-Çakti, die Kriyā-Çakti und die Icchā-Çakti, als dem Objekt adäquate Mittel der Betätigung zu benutzen, benutzen sie die ihnen von Asat als Mittel an die Hand gegebenen Tattva, also Mittel, die zur Erfassung des Sat von Natur unzulänglich sind. 3. Der Geist der Betätigung ist ein falscher. Sie betätigen sich entweder als Sklaven des Asat oder aber im günstigsten Falle als ihre eigenen Herren. Beides ist ein Hindernis für sie, das zu werden, wozu sie ihrem Wesen nach berechtigt sind, nämlich Sat. Betätigung als Sklaven des Asat läßt sie teilnehmen an dem Wesen des Asat, und Betätigung aus eigener Machtvollkommenheit, die in Wirklichkeit auf Einbildung beruht und tatsächlich eine Betätigung als Sklaven

des Asat darstellt, da ja das Wesen der Seele ein Für-sich-alleinstehen unmöglich macht, hindert die Seelen, sich Sat anzuschließen und dadurch zum Sat zu werden. Aus diesem dreifachen Mangel der Betätigung der Seele während der Sakala-Avasthā ergeben sich die Erfordernisse für den Übertritt in den höheren Zustand der Çuddha-Avasthā. Erst wenn diese drei Mängel gehoben sein werden, wird die Seele als in der Çuddha-Avasthā befindlich angesehen werden können, und die positive Anbahnung der Beseitigung dieser drei Mängel wird als der Übertritt von der Sakala-Avasthā zur Çuddha-Avasthā anzusehen sein.

Unsere Quellenschriften beschreiben zunächst, wie der Übertritt von der Sakala-Avasthā zur Çuddha-Avasthā negativ angebahnt wird und sodann, worin der eigentliche Übertritt besteht. Angebahnt wird der Übertritt durch Caryā, Kriyā und Yoga und vollzogen in Iruvineioppu, Malaparipāka und Çaktinipāta. Caryā, Kriyā und Yoga haben wir oben bereits als Abschluß der Sakala-Avasthā kennen gelernt. Hier haben wir noch einmal auf sie zurückzukommen, und zwar um festzustellen, wie durch sie der Übertritt zur Çuddha-Avasthā angebahnt wird.

Weil die Aussagen unserer Quellenschriften über Caryā, Kriyā und Yoga als Vorbereitungsstufen für den Eintritt in die höchste Stufe einen Einblick in den Çaiva-Siddhānta als praktische Religion gewähren, und weil der VI. Teil die Aufgabe hat, uns den Çaiva-Siddhānta vor allem als praktische Religion zu zeigen, während die vorangegangenen Teile uns hauptsächlich mit der Metaphysik desselben bekannt machten, lasse ich diese Aussagen hier folgen, obgleich sie streng genommen in das vorige Kapitel gehören, weil Caryā, Kriyā und Yoga zeitlich ja in die Sakala-Avasthā fallen. Als direkte Vorstufen für den Eintritt in die Çuddha-Avasthā werden sie auch in unseren Quellenschriften vor allem in Verbindung mit der Beschreibung des speziellen Erlösungsprozesses, mit dem wir es ja in diesem Teile zu tun haben, beschrieben.

Hören wir zunächst, was im Bodha über diese drei Stufen als Mittel zur Erlangung der Erlösung gesagt wird.

„Wenn infolge des Tapas der Höchste als Guru erscheint und unterweist, daß die Seelen in der Gewalt der 5 Sinne, der Zigeuner, ihr Bewußtsein verloren habend aufgewachsen sind, werden sie sie verlassen und sich mit dem Fuß des Höchsten vereinigen, da sie ja nicht verschieden von ihm sind.“

Kommentar: „Dieses Sūtra erklärt, wie die Seele Jñāna erlangt.“ — „Um zu beschreiben, wie die Seele erkennt, daß sie, wenn durch Asat erleuchtet in Verbindung mit Asat stehend Asat erkennt und wenn durch Sat erleuchtet in Verbindung mit Sat stehend Sat

erkennt, wird in diesem Sūtra gezeigt, was der Ertrag ist, den die Seele, die wir im vorigen (VII.) Sūtra als berechtigt, Sādhana (d. h. Mittel zur Erlangung der Erlösung) zu verrichten, kennen gelernt haben, durch das Verrichten von Sādhana erlangt, was das Haupt-Sādhana dafür ist, und wie man dazu gelangt.“ — „Wenn infolge der guten Werke, die die Seele vorher getan hat, der Höchste, der bis jetzt verborgen in der Seele gegenwärtig sie unterwies, jetzt in der Gestalt eines Guru kommt und unterweist und lehrt: „Du, der du der Sohn eines Königs bist, bist in die Gewalt der 5 Sinne, der Zigeuner, geraten und aufgewachsen und kennst deine Würde nicht und leidest Pein“, und über das Wesen ihrer wahren Würde aufklärt, wird die Seele sofort die Zigeuner verlassen und wird infolge ihres nicht von Gott getrennten Wesens sich unzertrennlich mit dem Fuß des Höchsten vereinigen.“

Behauptung: „Die Seele erlangt Jñāna durch das vorher getane Tapas.“

Kommentar: „Im Hinblick auf die verschiedenen Schulen, die über Sādhana, das die Seelen verrichten müssen, und über den Weg, wie es zu dem Sādhana kommt, verschieden lehren, wird in Auflösung des 1. Teiles des Sūtra die obige Behauptung aufgestellt.“ — „Um zu zeigen, daß es nur stufenweise erlangt werden kann und nicht durch das Tapas dieser einen Geburt, ist gesagt: Durch das vorher getane Tapas.“ — „Jñāna bedeutet hier Sādhana-Wissen, das dadurch erlangt wird, daß man das Çivajñāna als Auge benutzt, wenn der Guru unterweist.“

Begründung: „Wenn man in früheren Geburten Caryā, Kriyā und Yoga verrichtet hat, erlangt man Jñāna, den guten Pfad, aber nicht die Erlösung.“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Tapas genügt als Sādhana, wozu noch Jñāna?“ wird obige Behauptung begründet.“ — „Um den Einwurf: „Wie haben denn Tirujñānasambandhar und andere ohne Tapas Jñāna erlangt?“ zu beseitigen, ist gesagt: „in früheren Geburten.“ — „Die Negation ist gebraucht, um recht deutlich hervorzuheben, daß ohne Jñāna die Erlösung nicht erlangt werden kann.“

1. Beispiel: „Diejenigen, die Tapas verrichten, erlangen Tapaloka. Damit sie geboren werdend die Begierden beseitigen, werden sie in einer guten Familie, die Tapas verrichtet, geboren und erlangen das Jñāna. Dies ist, was die Weisheit der Gelehrten sagt.“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da fragen: „Wie erlangen diejenigen, die in früheren Geburten Caryā, Kriyā und Yoga verrichtet haben, durch sie Jñāna?“ wird hier der Weg aufgezeigt und die Begründung erhärtet.“ — „Diejenigen, die Caryā usw. verrichtet haben, erlangen zweifellos Sālokya usw., die die Früchte der Tapas hervorbringen, genießen die dortigen Freuden, werden, damit sie wieder auf der Erde geboren werdend die Begierden, die nach dem Tode des früheren Körpers wegen des Schicksals, das die nachfolgenden Taten bestimmt, entstehen, beseitigen, in einer hohen Kaste, die Tapas verrichtet, geboren und beseitigen die Begierden, damit durch Mangel an Tapas die Begierde nicht anwächst, und erlangen so Tattva-Jñāna (d. h. Tattva erkennendes Jñāna).“ — „Daraus,

daß gesagt ist, daß sie zum Zwecke der Beseitigung der Begierden wieder geboren werden müssen, ergibt sich, daß sie, wenn die Begierde beseitigt ist, in jener Welt Jñāna erlangen können." — „Daraus, daß gesagt ist, daß sie in guter Kaste geboren und Jñāna erlangen werden, ergibt sich, daß niedrigere Kasten Tattva-Jñāna nicht erlangen können."

2. Beispiel: „Die Seligkeiten, die (in den Tugendbüchern) genannt sind und als Ertrag der Taten entstehen, sind gleich der Seligkeit eines, der durch Hunger getrieben ißt und nachher wieder hungrig wird. Wenn durch die vollkommenen Tapas (Caryā usw.) die (in den Heiligen Schriften) genannte Iruvineioppu erlangt ist, wird (die Seele) (dem Guru) sich nahend Jñāna erlangen."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Wie kommt ihr dazu, zu sagen, daß Caryā usw. Tattva-Jñāna gewähren? Man muß doch sagen, daß die in den Heiligen Schriften genannten Opfer usw. Tattva-Jñāna bewirken", wird die Begründung erhärtet." — „Die Seligkeit, die der Ertrag der Opfer und anderer Tugenden ist, und die man mit den ersehnten Genüssen zusammen nennt, die man dadurch erlangt, daß man gute Taten zu begehen anfängt, und daß der Inhalt der moralischen Bücher ein Gegenstand seines Wissens wird, ist gleich der Seligkeit, die durch die Speise entsteht, die einer hungrig ißt und nach der man wieder hungrig wird. Wenn Tugend und Sünde, die wie Goldketten und Eisenketten an sich für gleich gehalten werden müssen, weil sie die Erkenntnis hindern und fesseln, durch Caryā und die anderen Tapas, die nicht wie jene durch die Erfahrung vernichtet werden, sondern immer mehr wachsen, einander gleich geworden sind, wird die Seele durch die Reihe der Tapas den noch zu nennenden Jñāna-Guru suchen und das Jñāna erreichen." — „Um zu zeigen, daß die Tugend-Bücher selbst Beweise dafür sind, daß die Opfer usw. vergängliche Freuden gewähren, aber nicht Tattva-Jñāna, ist gesagt: „die (in den Tugend-Büchern) genannt sind." Um zu zeigen, daß die Beseitigung der Tugenden die Bedingung für das Entstehen des Jñāna ist, weil sie nicht nur Jñāna nicht herbeiführen, sondern auch ebenso wie die bösen Taten hinderlich sind für das Eintreten des Jñāna, ist hier gesagt, daß die (in den Heiligen Schriften) genannte Iruvineioppu eintreten muß." — „Daraus, daß gesagt ist, daß die durch gute Taten entstehende Seligkeit wie die eines wieder hungrig werdenden Essers ist, kann auch entnommen werden, daß das durch Tapas zu erlangende Jñāna wie die Ambrosia der Götter ist, die nach Genuß derselben nicht wieder hungrig werden. Wie die Ambrosia nicht nur das Altwerden verhindert, sondern auch die Zugabe der Beseitigung des Hungers gewährt, so gewährt das fehlerlose Tapas nicht nur Tattva-Jñāna, sondern auch eine Stufen-Seligkeit." Bodha VIII, 1.

Während im ersten Beispiel gezeigt wird, daß es sich bei Caryā, Kriyā und Yoga nur um Vorstufen zur Erlangung der Jñāna-Stufe handelt, indem sie die Seele anleiten, die Begierden zu unterdrücken, werden sie in dem zweiten Beispiel von den in den moralischen Büchern befohlenen Tugenden und ihr Nutzen von dem durch tugendhaftes Leben zu erzielenden Nutzen unterschieden und

als höhere Stufen gekennzeichnet. Moralisches Leben ist die Vorbedingung für die Caryā-, Kriyā-, Yoga-Stufen, und diese sind wieder die Vorbedingung für die Jñāna-Stufen.

Inwiefern Caryā, Kriyā, Yoga geeignet sind, die Seelen für den Eintritt in die Jñāna-Stufe, die sachlich mit der Çuddha-Avasthā zusammenfällt, vorzubereiten, erhellt noch deutlicher aus Paḍiār, weswegen wir zunächst die Aussagen desselben folgen lassen.

„Çiva-Dharma (gemeint sind Caryā und Kriyā) besteht aus leichten und aus in der natürlichen Welt schwer zu verrichtenden Werken. Wenn du in diese (Werke) eintrittst, mögest du es tun, damit die Wiedergeburt aufhört." (16.) „Alle die verschiedenen Vorrichtungen zum Zwecke der Verehrung des Höchsten werden gute Werke genannt. Weil sie leicht für uns zu verrichten sind, haben wir sie leichte Werke genannt." (17.) „Um für den Geschenke spendenden schönen Höchsten (der in der Gestalt eines Çiva-Heiligen kommt) mit eigenen Händen Fleisch zu kochen, ohne Mitleid einen Mord zu begehen, nennen wir ein schwer zu verrichtendes Werk." (18.) Dies bezieht sich auf eine Purāṇa-Erzählung, nach der ein Vater seinen einzigen Sohn tötete und kochte, um einen Çiva-Heiligen gebührend zu ehren. „Als Çiva sah, wie Sandeçar kein Verbrechen und keine Strafe fürchtend seinen eigenen Vater, der Brahmine war, beide Füße abschlug, hat er ihn wegen dieser Tat zum Çiva gemacht." (19.) cf. Seite 119. In 20 wird hingewiesen auf Tāyanār, der, als die Opfergabe in den Schmutz fiel, sich selbst das Leben nahm. „Diejenigen, die diese Taten als Çiva-Taten taten und sich selbst Çiva übergaben, vernichteten ihre Eigenmächtigkeit. Wenn alles Nötige wie Feld, Pflug, Ochsen zugegen sind, sage, wird die Sache fehlgehen?" (21.)

Es scheint fast so, als ob die Meinung des Verfassers des Paḍiār ist, daß der oben beschriebene, dem Çiva geleistete Dienst die Seele direkt zu der höchsten Stufe, der Jñāna-Stufe, emporhebt und die Yoga-Stufe nicht für unbedingt nötig gehalten wird. Obwohl eine solche Auslegung wohl möglich ist, ist sie doch nicht notwendig. Die Seelen, die eine höhere Stufe erlangt haben, sind verpflichtet, auch die Pflichten der niedrigeren Stufen noch zu erfüllen. Vergegenwärtigen wir uns dies, so dürfen wir annehmen, daß die als Beispiele für die Nützlichkeit der Caryā-Kriyā-Stufen angeführten Heiligen in Wirklichkeit auf der Yoga-Stufe stehende und es mit den Vorschriften der niederen Stufen sehr ernst nehmende Heilige waren. Daß der Verfasser der Meinung ist, daß man sofort von der Kriyā-Stufe zur Jñāna-Stufe emporschreiten kann, wird schon dadurch zweifelhaft, daß er in den unmittelbar folgenden Versen über Yoga als Vorbereitungsstufe zur Jñāna-Stufe redet und diese Stufe viel mehr als direkte Vorbereitungsstufe hervorhebt als die Caryā- und Kriyā-Stufen.

„Für die Erlangung der Aruḷ-Çivas gibt es zwei Wege, Ādhāra-Yoga (vermittelter Yoga) und Nirādhāra-Yoga (unvermittelter Yoga). Die Meditation über die durch die in den Ādhāra (den Zentren für

die Seele in dem 5fachen Körper) erkennenden Seelen hervorgebrachten Gestalten (der Götter) ist Ādhāra-Yoga. Nirādhāra-Yoga ist die Meditation über das Nicht-Erkennbare (d. h. über Çiva)." (22.) „Die Seele bringt in einem der Ādhāra ein Objekt hervor, meditiert über dieses Objekt, versetzt dieses Objekt in sich selbst und meditiert endlich so sehr, daß es (als verschieden von ihr, dem Subjekt) aufhört. Wenn sie so meditiert, wird sie selbst aufhören und eins mit dem Objekt werden. So eins zu werden ist Ādhāra-Yoga." (23.) „Wenn man ein meditiertes Objekt millionenweise zerkleinert, wird auch der Meditierende so unendlich klein werden. Beide sind dann nicht mehr zwei Gegenstände, sondern nur ein Gegenstand, der nicht mehr sagt: Dieses ist das." (24.) „Weil die 5 Buchstaben das Wesen des Ammaiappa (Çivas) zeigen, muß man die 5 Buchstaben durch den Guru lernen, erkennen und rezitieren und dadurch in die Aruḷ eintreten. Wenn das Paçu-Jñāna zugrunde geht, wird der König der Çakti erscheinen, um alle Pāça zu beseitigen, und die All-Seligkeit verleihen." (25.)

In den folgenden Sprüchen wird dann Nirādhāra-Yoga beschrieben. Weil Ādhāra-Mantra-Yoga, der 25 beschrieben ist, während wir Vers 24 eine Beschreibung des Ādhāra-Sūkshma-Yoga und Vers 23 des Ādhāra-Sthūla-Yoga haben, als zum Jñāna-Yoga führend hingestellt wird, und weil Nirādhāra-Yoga als der Prozeß der Verwirklichung der wahren Erkenntnis beschrieben wird, stellt Nirādhāra-Yoga offenbar nicht ein Stück des die sogenannte Yoga-Stufe umfassenden Yoga dar, sondern ist für identisch mit Jñāna, der Stufe der Verwirklichung der wahren Erkenntnis, zu halten. Wir übergehen daher die Sprüche über Nirādhāra-Yoga hier.

Die Bedeutung der Caryā-, Kriyā- und Yoga-Stufen als Vorbereitungsstufen für den Eintritt in die höchste Stufe, auf der die Erlösung verwirklicht wird, besteht offenbar darin, daß in den Caryā- und Kriyā-Stufen die Seele dazu erzogen wird, nicht mehr die sinnenfällige Welt, sondern Çiva für das höchste Gut zu halten, indem durch die Gebote gottesdienstlicher Akte die Aufmerksamkeit von der Welt weg auf Çiva gerichtet wird, und daß in der Yoga-Stufe die Seele zu dem Bewußtsein kommt, daß die durch die äußeren und inneren Sinnesorgane erreichbare Erkenntnis nicht die Erkenntnis darstellen kann, sondern daß es eine höhere von den Sinnen losgetrennte Erkenntnis gibt, und daß zur Erlangung des wahren Wissens höhere Erkenntnismittel als die Sinne nötig sind. Auf der Caryā-Kriyā-Stufe soll die Seele nicht durch theoretische Unterweisung wohl aber durch praktische Anleitung die Unzulänglichkeit der Materie zur Befriedigung des Sehnens und auf der Yoga-Stufe die Unzulänglichkeit der ihr von der Materie zur Verfügung gestellten Erkenntnisorgane erkennen. Während die Seele auf der Caryā-Kriyā-Stufe darüber belehrt wird, daß die Güter, denen sie bisher nachstrebte, nicht das höchste Gut darstellen, wird sie

auf der Yoga-Stufe darüber belehrt, daß die bis jetzt zur Erlangung der ersehnten Güter angewendeten Mittel für die Erlangung des einzig wahren höchsten Gutes nicht ausreichen. So folgt also die Yoga-Stufe ganz logisch auf die Caryā-Kriyā-Stufe. Dieses Aufeinanderfolgen darf aber nicht dahin verstanden werden, daß mit dem Eintritt in die Yoga-Stufe die Caryā-Kriyā-Stufe abgetan ist. Ein Erkennen des falschen Weges zu einem Ziele ist nicht möglich, wenn man das Ziel selbst nicht immer im Auge behält. Da Caryā und Kriyā die Aufgabe haben, die Seelen von der Welt weg auf Çiva zu weisen, dürfen sie nicht eher beiseitegeschoben werden, als bis das Ziel wirklich erreicht ist. Daher wird Siddhiār XII, 5 nicht nur gesagt, daß der auf der Kriyā-Stufe Stehende auch verpflichtet ist, die Vorschriften der Caryā-Stufe zu erfüllen, und der auf der Yoga-Stufe Stehende zur Beobachtung der Vorschriften der Yoga-, Kriyā- und Caryā-Stufen verpflichtet ist, sondern auch, daß selbst der auf der Jñāna-Stufe Stehende noch gebunden ist an die Vorschriften der drei anderen Stufen.

Die Erkenntnis über das höchste Gut und über die Mittel zur Erlangung desselben, die auf den drei genannten Stufen erreicht werden muß, darf ihrem Werte nach aber nicht überschätzt werden. Es muß diese Erkenntnis mehr als eine negative denn als positive bewertet werden. Man lernt, was man nicht suchen soll, und ahnt, was man suchen soll, nämlich Çiva, wird sich aber noch nicht bewußt, welcher Art das höchste Gut wirklich ist. Man erkennt, daß die natürlichen Sinne zur Erkenntnis Gottes nicht ausreichen, und ahnt, daß es eine über die natürliche Erkenntnis erhabene Erkenntnis geben muß, weiß aber nicht, welcher Art diese Erkenntnis ist, und tastet daher gewissermaßen nur nach ihr, indem man die bisher als Erkenntnisvermittler benutzten Sinne unterdrückt. Von einer klaren Erkenntnis, über die man sich Rechenschaft zu geben imstande ist, kann hier auch nicht die Rede sein, sondern etwa nur von einer noch im Untergrunde des Bewußtseins sich befindlichen Erkenntnis. Diese braucht aber deswegen nicht für untätig gehalten zu werden. Ihr Vorhandensein gibt sich kund durch mehr oder weniger starke Gefühle, die immer mehr ans Tageslicht drängen und endlich einen Zustand herbeiführen, den unsere Quellenschriften durch das Wort Iruvineioppu bezeichnen. Ist dieser Zustand erreicht, dann ist der Zweck der drei Vorbereitungsstufen erfüllt und die Seele reif, in die Jñāna-Stufe einzutreten, in der es dann zur positiven und klaren Erkenntnis kommt. Bevor wir an die Beschreibung der Jñāna-Stufe gehen können, ist es nötig, näher zu beschreiben, was wir unter Iruvineioppu zu verstehen haben.

Iruvineioppu bedeutet wörtlich übersetzt Gleichheit der zweierlei Taten. Was näher darunter zu verstehen ist, müssen wir aus den Aussagen unserer Quellenschriften zu erkennen versuchen. In dem vorhin (Seite 275) zitierten 2. Beispiel zu Sūtra VIII, 1 des Bodha wird gesagt, daß die Iruvineioppu der Ertrag der Caryā-, Kriyā- und Yoga-Stufen ist, aber nicht, worin Iruvineioppu besteht. Aus den Worten des Kommentators, daß die Seele das Jñāna erreichen wird, wenn Tugend und Sünde, die, weil sie die Erkenntnis hindern und fesseln, wie Goldketten und Eisenketten an sich für gleich gehalten werden müssen, einander gleich geworden sind, geht auch nicht ganz klar hervor, was wir näher unter Iruvineioppu zu verstehen haben. Aus den weiteren Worten des Kommentars: „Um zu zeigen, daß die Beseitigung der Tugenden die Bedingung für das Entstehen des Jñāna ist, weil sie nicht nur Jñāna nicht herbeiführen, sondern auch ebenso wie die bösen Taten hinderlich sind für das Eintreten des Jñāna, ist hier gesagt, daß die genannte Iruvineioppu eintreten muß", kann man etwa schließen, daß es sich bei Iruvineioppu um eine Beseitigung der zweierlei Taten, des Karma, handelt. Da aber, wie wir später sehen werden, die Beseitigung der zweierlei Taten erst auf einer späteren Stufe stattfindet, ist es nicht angängig, den Ausdruck: „Beseitigung der zweierlei Taten" wörtlich zu fassen. Wie der Ausdruck Beseitigung der zweierlei Taten in Iruvineioppu verstanden werden muß, ergibt sich aus dem 1. Beispiel zu demselben Sūtra. Dort heißt es: „Damit sie geboren werdend die Begierden beseitigen, werden sie in einer guten Familie, die Tapas verrichtet, geboren und erlangen Jñāna." Hiernach handelt es sich also bei Iruvineioppu um eine Beseitigung nicht der zweierlei Taten selbst, sondern der in Ab- und Zuneigung bestehenden Begierden. Aus Prak. erfahren wir dann noch weiter, daß die zweierlei Taten, von denen gesagt wird, daß sie „gleich" sind, alle 3 Arten von Karma umfassen.

„Wenn die unbeseitigten in früheren Geburten aufgehäuften zweierlei Früchte (Saṃcita) und die Taten, deren Früchte, die in der früheren Geburt erworben wurden, um in der folgenden Geburt verzehrt zu werden, zur Beseitigung gelangt sind (Prārabdha) und die zukünftigen Taten (Āgāmya) durch Çivapuṇya (gemeint sind Caryā, Kriyā, Yoga), das zur Beseitigung jener Karma dient, die Balance erlangt haben, wird die vorher zornige Tirodhāna-Çakti gnädig (oder zur Aruḷ) und die gute Çakti nimmt Besitz von der Seele." Prak. II, 30.

Bringen wir diese Aussage mit dem in Verbindung, was wir bereits über Iruvineioppu feststellen konnten, handelt es sich bei Iruvineioppu um eine Aufgabe der Begierde nach dem Genuß der Früchte des Karma, die noch aufgespeichert liegen, und der

Früchte, die zum Genuß fertig vor einem liegen, und unter denen sich vielleicht manche Freuden befinden, und zur Aufgabe der Begierde zur Betätigung zum Zwecke des Erwerbes künftiger Freuden (und Leiden), wobei im Auge zu behalten ist, daß sich die Aufgabe nicht nur auf eine Gattung von Taten und Früchten, sondern auf beide Gattungen, auf gute sowohl als böse, bezieht. Daß es sich bei Iruvineioppu um eine Preisgabe der Begierde nach Betätigung und nach den daraus entspringenden Früchten handelt, erhellt auch klar aus Payañ IV, 9. Dort wird auf die Frage: „Wie wird das Nichtwissen beseitigt und wie erkennt die Seele?" die Antwort gegeben: „Die Hetze unterdrückend höre! Die Hetze ist wie die Katze, die obgleich sie auf einem Milchtopfe sitzt, Küchenschaben zu fressen begehrt."

Auffällig ist es, daß die Aufgabe der Begierde nach Betätigung und nach den daraus erwachsenden Früchten Iruvineioppu, Gleichheit der zweierlei Taten, genannt wird. Die Kommentatoren sind sich dieser Auffälligkeit bewußt und suchen daher sich des Begriffes Iruvineioppu auch sprachlich zu bemächtigen, was ihnen allerdings nicht ganz gelingt.

So lesen wir z. B. zu Payañ VI, 1: „Wenn die vielen guten und bösen Taten gleich werden, wird die Besitznahme durch die Çakti Çivas statthaben" folgenden Kommentar: „Wenn gute und böse Taten, diese zwei, die einander entgegengesetzt ins Ungeheure sich auswachsen, einander gleich sind, dann wird die Besitznahme durch die Çakti Çivas statthaben." — „Das Gleichsein bedeutet, daß auf jede einzelne gute Tat eine böse Tat kommt. Andere sagen, daß die Summe der durch Gedanken, Worte und Werke getanen guten Taten und die Summe der bösen Taten durch die Früchte Gleichgewicht erhalten, ebenso wie Gold und Eisen in der Wage Gleichgewicht erhalten." — . . . „Wenn eins das andere überwiegt (nämlich gute und böse Werke), so stehen sie einander feindlich gegenüber und ziehen die Seele."

Hier begegnen uns also zwei von dem vorher Gefundenen verschiedene Auffassungen von Iruvineioppu. Die eine ist die, daß jede einzelne böse Tat durch eine gute Tat aufgewogen und jedes Leid durch eine entsprechende Freude wieder wettgemacht werden muß, daß jede einzelne böse Tat ihr Äquivalent in einer guten Tat und jedes Leid in einer Freude finden muß. Eine zweite Auffassung ist die, daß die Summe der guten Werke und die Summe der bösen Werke und natürlich auch die Summen der guten und bösen Früchte (Freud und Leid) in sich gleich sein müssen. Die guten und die bösen Taten werden als in einer Wagschale befindlich gedacht; an der einen Seite der Wage befinden sich die guten Taten, bezw. die Freuden, und an der anderen Seite die bösen Taten, bezw. Leiden.

Wenn nun beide Seiten gleich schwer sind, dann ist der Zustand der Iruvineioppu erlangt. Der Kommentator neigt offenbar zu diesem zweiten Verständnis der Iruvineioppu. Daß dieses Verständnis nicht ganz mit dem IV, 9 (siehe oben) Gesagten reimt, scheint er aber zu fühlen und mit den Worten: „Wenn eins das andere überwiegt, so stehen sie einander feindlich gegenüber und ziehen die Seele“ überbrücken zu wollen. Unter „die Seele ziehen“ haben wir doch sicherlich das Hineinziehen der Seele in den Strudel dieses Weltlebens durch die Begierden zu verstehen, das statthat, solange die beiderlei Taten sich nicht gegenseitig aufwiegen. Daß der Verfasser des Payañ, Umāpati, bei dem Spruche VI, 1 nicht an eine rein gewichtliche Balancierung denkt, daß also sein Kommentator schwerlich das Richtige getroffen haben dürfte, geht aus der Widerlegung des Çaivavāda in Saṅkalpaniṙākaraṇa hervor, das ebenfalls Umāpati zum Verfasser hat. Dort heißt es:

„Wenn du sagst, daß (die Weisen) es (Malaparipāka) in die Zeit, in der die zweierlei Taten gleich sind, versetzen, (so wisse): wenn man die Āgāmya-Taten (wiegend) aufhebt, so stehen sie nicht (in der Balance). Ferner wenn eine Tat getan wird, so wird sie nicht zu zwei Taten. (Wenn man eine gute Tat tut, so zerteilt sie sich nicht halb zur Sünde, und wenn man eine Sünde tut, so teilt sie sich nicht halb zur guten Tat. Eine gute Tat kommt heraus als gute Tat und eine böse Tat als böse Tat.) Sage, wie eine Gleichheit zustande kommt.“

Die hier sich ebensowenig findende positive Erklärung für die Anwendung des Wortes Iruvineioppu für den oben beschriebenen Zustand der Begierdelosigkeit finden wir in dem ausführlichen Kommentar zu Bodha VI. Dort werden die von dem Kommentator des Umāpati angeführten 2 Erklärungen ausdrücklich als falsch zurückgewiesen und wird gesagt, daß Iruvineioppu erreicht ist, „wenn in dem Bewußtsein desjenigen, in dem, ohne daß er irgend etwas wünscht, und ohne daß er irgend etwas verabscheut, eine gleichmäßige Abneigung sowohl gegen die guten und bösen Taten selbst als gegen ihre Früchte entstanden ist, beiderlei Taten in dieser Weise als gleich erscheinen.“ Hiernach bedeutet Iruvineioppu nicht das Gleichsein der zweierlei Taten untereinander, sondern das Gleichsein der Taten für die Seele. Nicht die zweierlei Taten sind das logische Subjekt, sondern die Seele. Die Seele verhält sich gegenüber allen Taten und gegenüber allem Freud und Leid gleich, d. h. gleichgültig, innerlich unberührt, ohne irgendwelches Verlangen nach Betätigung und Lohn. Alle Betätigung und alles Geschehen sind für sie gleich, unterscheiden sich nicht untereinander durch Unterschiede wie gut und schlecht, besser und schlechter. Alles ist

ihr vom gleichen Werte und deshalb keins dem anderen vorzuziehen und deshalb auch kein Grund zum Begehren, das dadurch entsteht, daß man das eine für besser hält als das andere, und kein Grund zum Verabscheuen, das seinen Grund darin hat, daß man das eine für schlechter hält als das andere. Dieses Verständnis der Iruvineioppu entspricht dem, was wir anfangs über Iruvineioppu feststellten, und widerspricht auch nicht solchen Aussprüchen wie Payan̄ VI, 1, welcher Spruch entgegengesetzt dem Verständnis durch den Kommentator auch folgendermaßen verstanden werden kann: „Die vielen guten und bösen Taten sind (für die Seelen) gleich, d. h. sie besitzen für die Seele gleiche, d. h. gar keine Anziehungskraft mehr."

Da die Erregung der Begierden durch die Einwirkung der Tirodhāna-Çakti auf das Āṇavamala den Anfang des Leidensweges der Seelenwanderung darstellt, ist es eine Notwendigkeit der Logik, daß die Bezähmung der Begierden an den Anfang des die Beseitigung aller Leiden herbeiführenden Heilsprozesses gestellt wird. Sie bildet gewissermaßen den Wendepunkt in der Geschichte der Seele, an dem die Seele, die von Ewigkeit her zwischen Asat und Sat steht, sich von dem Asat ab und dem Sat zuwendet. Dem Charakter als Wendepunkt entspricht es auch, daß sich unmittelbar an Iruvineioppu Malaparipāka und Çaktinipāta anschließen. Malaparipāka bedeutet Reife des Mala. Haben die Begierden sich im Laufe der Seelenwanderung ausgetobt und ist die Seele dadurch zu der Erkenntnis gekommen, daß das Begehren ein Übel ist, und daß alle Betätigung und alle Güter eitel sind, dann hat das Mala seine Macht über die Seele verloren. Malaparipāka bedeutet noch nicht die endgültige Beseitigung des Āṇavamala, auch noch nicht das Aufhören jeglicher Wirkung desselben auf die Seele, sondern nur, daß es reif ist zur Beseitigung, soweit überhaupt von einer Beseitigung die Rede sein kann, daß sein Einfluß auf die Seele gebrochen ist, daß es nur noch lose mit der Seele in Verbindung steht wie eine reife Frucht mit dem Baume, daß die Seele es nicht mehr als Norm für ihre Betätigung in Anspruch nimmt.

Ein notwendiges Gegenstück zu Malaparipāka ist Çaktinipāta. Çaktinipāta bedeutet das Herabfallen der Çakti, das Sich-herabsenken der Çakti. Man findet in Kommentaren Çaktinipāta verschieden erklärt. Gewöhnlich wird Çakti als die Çakti Çivas verstanden und Çaktinipāta als das Sich-herabsenken der Çakti Çivas auf die Seele, als Besitznahme der Seele durch die Çakti Çivas. Ferner findet man unter Çakti die Çakti des Āṇavamala verstanden, so daß Çaktinipāta das Abfallen des vorhin als zum Abfallen reif gekennzeichneten Āṇavamala bedeutet. Endlich findet man gelegentlich unter Çakti auch

das Ich-Bewußtsein der Seele, die die Seele vom Çiva getrennt haltende Folge des Āṇavamala, und unter Çaktinipāta das Aufhören dieses Ich Bewußtseins verstanden. Da die 2 letzteren Erklärungen, wie wir später erkennen werden, dem stufenweisen Vollzug der Befreiung der Seele nicht gerecht werden, müssen diese 2 Erklärungen als falsch zurückgewiesen werden, um so mehr, als die Texte unserer Quellenschriften deutlich zeigen, daß unter Çakti die Çakti Çivas verstanden werden muß. So heißt es z. B. Payan VI, 1: „Wenn die vielen guten und bösen Taten gleich sind, wird die Besitznahme durch die Çakti des Höchsten statthaben“, und Kroḍai 10: „Çiva senkt seine Çakti herab, sobald die beiden Enden der früher ersehnten zweierlei Taten gleich sind.“

Die ganze Sachlage erfordert ebenfalls die Beziehung Çaktis auf die Çakti Çivas. Es gehört ja zum Wesen der Seele, nicht für sich allein stehen zu können, sondern sich an irgend etwas anschließen zu müssen, von irgend etwas beeinflußt zu werden. Das Āṇavamala, unter dessen Einfluß die Seele bis jetzt stand, hat mit Iruvineioppu und Malaparipāka seine Machtstellung verloren. Es muß nun eine andere Macht an seine Stelle treten und die Seele beeinflussen. Diese Macht kann allein die ebenfalls von Ewigkeit her in den Seelen gegenwärtige Çakti Çivas sein. So folgt also mit innerer Notwendigkeit auf Iruvineioppu mit Malaparipāka der Çaktinipāta im Sinne der Besitznahme durch die Çakti Çivas.

Wie haben wir uns diese Besitznahme der Seele durch die Çakti Çivas näher zu denken? Wie wir gesehen haben, ist die Çakti Çivas von Ewigkeit her in den Seelen gegenwärtig, und zwar während der Kevala-Avasthā untätig und während der Sakala-Avasthā in der Gestalt der Tirodhāna-Çakti, d. h. als die Erregerin der Begierden, sofern sie nämlich das Āṇavamala in Bewegung setzt, und als die Vermittlerin des nur unvollkommenen und schließlich doch nur falschen Wissens während dieser Periode. Daß sie sich als Tirodhāna-Çakti betätigt, hat ihren Grund darin, daß das Āṇavamala die Seele noch in seiner Gewalt hat. Durch Iruvineioppu und Malaparipāka ist die Herrschaft des Āṇavamala gebrochen, und damit hört für die Çakti die Notwendigkeit auf, in der bisherigen auf die Brechung der Herrschaft des Āṇavamala abzielenden Weise sich zu betätigen. Daher heißt es Prak. II, 30, daß, sobald die Iruvineioppu erlangt ist, „die vorher zornige Tirodhāna-Çakti zur Gnade (Aṛul-Çakti) wird und die Iruvineioppu in Erscheinung tritt“. In Çaktinipāta kommt also nicht eine bisher nicht dagewesene Çakti zur Seele, sondern die stets vorhanden gewesene eine Çakti verändert nur ihre Aktionsweise, was freilich den Anschein erweckt, als verlasse eine bisher da-

gewesene feindliche Çakti den Platz und als nehme eine neue freundlich gesinnte Çakti diesen Platz wieder ein. Die Aktionsweise der Çakti verändert sich gänzlich. Während sie bisher in der Seele das 4. Werk, das Werk der Verhüllung, verrichtete, beginnt sie jetzt das 5. Werk, das Werk der Erlösung, das Werk der Gnade, der Erleuchtung. Während sie bisher ein richtiges Erkennen nicht vermittelte, weil sie der Seele nicht direkt sondern nur indirekt durch die dem Asat angehörende Organe als Erkenntnismittel diente, vermittelt sie in Zukunft eine richtige Erkenntnis, weil sie sich von jetzt an direkt ohne Vermittlung von Organen der Seele als Erkenntnismittel zur Verfügung stellt. Es handelt sich also bei Çaktinipāta noch nicht um die Mitteilung des wahren Wissens, sondern nur um die Mitteilung des Mittels zum wahren Wissen, um die Ausrüstung der Seele mit einem dem wahren Erkenntnisobjekt, Çiva, entsprechenden fehllosen Auge. Die Veränderung der Aktionsweise der Çakti tritt alsbald in Erscheinung, indem sie ähnlich wie beim Beginn der Sakala-Avasthā in der Seele ein Verlangen wachruft, freilich ein ganz anders geartetes Verlangen, nicht ein unter das Gesetz des Karma bringendes, sondern ein von ihm befreiendes Verlangen, nicht ein Verlangen nach Asat, sondern ein Verlangen nach Sat, nach Wahrheit und nach Vereinigung mit Çiva. Sie ruft aber nicht nur ein solches Verlangen wach, sondern gibt der Seele auch die Möglichkeit, dieses Verlangen zu stillen, wie wir in den folgenden Paragraphen sehen werden.

Wie die Iruvineioppu durch die während der Seelenwanderung gemachten bitteren Erfahrungen in der Sakala-Avasthā angebahnt wird, so werden auch Malaparipāka und Çaktinipāta während der Sakala-Avasthā angebahnt. Der Siddhānta spricht daher von einem 4fachen Malaparipāka und Çaktinipāta, so z. B. Prak. II, 31. Welche die 4 Arten sind, erhellt aus dem größeren Kommentar zu Bodha, Sūtra VI:

„Wie Tapas ein vierfaches (Caryā, Kriyā, Yoga, Jñāna) ist, und wie diese 4 untereinander verschieden sind, so ist auch Çaktinipāta, der darin besteht, daß die Tirodhāna-Çakti, die zum Zwecke der Herbeiführung der Reife als Unterstützerin des Mala tätig ist, ehe ihr der Gnade (Erleuchtung) entgegengesetztes Tun sich verändert und Gnade genannt werden kann, zu Parāçakti wird und sich auf die Seele herabläßt, stufenmäßig vierfach, nämlich Manda (langsam), Mandatara (Komperativ von Manda, also eigentlich langsamer, hier wohl weniger langsam. Bisweilen findet man Mandatara auch an erster Stelle), tīvra (intensiv) und tīvratara (intensiver), die ebenfalls untereinander verschieden sind. Die Ursache des Çaktinipāta ist Malaparipāka. Auch dieser ist so mannigfaltig."

Die 4 Arten von Malaparipāka und Çaktinipāta haben statt je eine Art in je einer der vier Stufen, Caryā usw. Die Herrschaft des

Āṇavamala wird von Stufe zu Stufe mehr zurückgedrängt und die Çakti Çivas tritt von Stufe zu Stufe mehr hervor, bis das Āṇavamala schließlich jeden Einfluß verliert und die Çakti ganz Besitz von der Seele nimmt. Auf allen 4 Stufen bewirken Malaparipāka und Çaktinipāta ein auf das höchste Gut gerichtetes Verlangen, das auf den drei niederen Stufen noch mit mehr oder weniger starkem Verlangen nach Asat angehörenden Gütern vermischt, auf der höchsten Stufe aber unvermischt ist, und das die Seele veranlaßt, die für jede einzelne Stufe vorgeschriebenen gottesdienstlichen Vorschriften zu erfüllen.

### 2. Charakteristik der Çuddha-Avasthā.

Die Seele, die Iruvineioppu, Malaparipāka und Çaktinipāta an sich erfahren hat, befindet sich in der Çuddha-Avasthā. Dieser Zustand bedeutet nicht nur, wie die Bezeichnung Çuddha-Avasthā, reiner Zustand, nahelegt, den Zustand des Reinseins, sondern vor allem und zunächst den Zustand des Reinwerdens. Das Reinsein bildet den Abschluß der Çuddha-Avasthā und trägt den besonderen Namen Mukti oder Moksha. Hier im VI. Teil haben wir es lediglich mit Çuddha-Avasthā als dem Zustand, in dem der Prozeß der Reinigung wirklich vollzogen wird, zu tun und noch nicht mit dem Zustand des Reinseins, der im VII. Teil behandelt werden wird.

In Bodha VIII und Siddhiār VIII, 1 wird der Zustand der durch Iruvineioppu usw. in die Çuddha-Avasthā eingetretenen Seele mit dem Zustand eines Königssohnes, der aus der Gefangenschaft der Zigeuner, in die er als kleines Kind geriet und in der er, völlig arglos über seinen Stand usw., als Zigeuner aufwuchs, befreit wird und zu seinem königlichen Vater zurückkehrt, verglichen. Damit die lang unterdrückte königliche Würde bei einem solchen Königssohn unbefleckt von all den unköniglichen Gewohnheiten usw., die er sich als Zigeuner unter Zigeunern aneignete, hervortreten kann, d. h. damit er wirklich und nicht bloß dem Namen nach ein Königssohn ist, genügt nicht die Versetzung in das väterliche Schloß, sondern es bedarf auch noch einer Erziehung, und zwar einer entfernenden und einer gebenden Erziehung. So bedarf die durch Iruvineioppu usw. in eine neue Sphäre gesetzte Seele noch der weiteren Erziehung, d. h. einer etwas entfernenden und einer etwas gebenden Erziehung. Was entfernt und gegeben werden muß, ergibt sich aus dem Vorhergegangenen von selbst. Die bereits durch Iruvineioppu und Malaparipāka angebahnte Befreiung der Seele vom Asat in all seinen Formen muß zur endgültigen, ewigen Bestand

habenden Tatsache werden, und der durch Çaktinipāta geschehenen Ausrüstung der Seele mit der Çakti Çivas muß die ungehinderte und unbeschränkte Auswirkung der Çakti folgen. Den Verlauf dieser doppelten Erziehung haben wir im VI. Teil zu beschreiben.

Daß wir es in Çuddha-Avasthā mit einem Prozeß des Reinwerdens zu tun haben, geht schon daraus hervor, daß man von 5 Avasthā der Çuddha-Avasthā spricht. Die erste dieser 5 Avasthā innerhalb der Çuddha-Avasthā ist Nirmalajāgara, d. h. der malalose Zustand des Wachseins. Sie schließt sich an Yoga-Turīyātīta-Avasthā an. Yoga-Turīyātīta-Avasthā ist der Zustand, in dem die Seele durch die Yogaübungen die Organe so völlig unterdrückt, daß sie sich wenigstens für eine gewisse Zeit nicht betätigen. Diese Unterdrückung der Organe ist aber eine erzwungene, äußerliche und keine ewig Bestand habende. Sie hat nur so lange Bestand, als der Betreffende die Yogaübungen verrichtet. Im Nirmalajāgara wird sich die Seele (durch die Unterweisung des Guru) bewußt, daß Asat sowohl in der Gestalt von Objekten als Organen, die in der Yoga-Avasthā gewaltsam von der Seele ferngehalten werden, ihr eigentlich nichts angeht und wendet sich auch innerlich von ihm ab. In der Nirmalasvapna-Avasthā wird die innerliche Abwendung von allem Asat durch die Überwindung des Übels der Gewohnheit befestigt, so daß die Seele in der Nirmalasushupti frei von allem Mala dasteht. Freisein vom Mala ist aber nicht der dem Wesen der Seele entsprechende höchste Zustand. Daher folgen noch Nirmalaturīya-Avasthā, die Stufe der völligen Hingabe an die Çakti Çivas, und Nirmalaturīyātīta-Avasthā, der Zustand der völlig abgeschlossenen Hingabe an Çiva, der Zustand der vollendeten Erlösung, der näher im VII. Teil beschrieben werden wird.

Wir finden in unseren Quellenschriften den im VI. Teil zu besprechenden Stoff in verschiedener Anordnung und unter verschiedenen Gesichtspunkten dargeboten. Am häufigsten finden wir den Stoff unter den drei Begriffen Ātmandarçana, Ātmançuddhi und Ātmanlābha, Seelenvision oder Erleuchtung der Seele, Seelenreinigung und Seelenertrag, bearbeitet. Ātmandarçana deckt sich mehr oder weniger mit Nirmalajāgara-Avasthā, Ātmançuddhi mit Nirmalasvapna und Nirmalasushupti und Ātmanlābha mit Nirmalaturīya und Nirmalaturīyātīta-Avasthā.

Eine mehr die Einzelheiten berücksichtigende Übersicht über die Entwicklung in Çuddha-Avasthā finden wir im Uṇmaineṛiviḷakka, das lediglich einen Überblick über die verschiedenen Stufen in der Çuddha-Avasthā enthält und deswegen hier in Übersetzung seinen Platz finden möge.

„Die Gestalt der Tattva von Erde an bis Çiva (Tattva) zu erkennen, ist Tattvarūpa. Zu erkennen, daß die Tattva von Erde an bis Çiva (Tattva) Mala und Materie sind, ist Tattvadarçana. Nicht in der Mannigfaltigkeit der Tattva von Erde an bis Çiva (Tattva) zu stehen, sondern durch die Aruḷ des Höchsten von den Tattva befreit zu werden, ist Tattvaçuddhi." (1.)

„Von der verbreiteten Finsternis befreit durch das Jñāna sich selbst zu erkennen, ist Ātmanrūpa; ohne irgend ein eigenes Tun zu sein, ist Ātmandarçana. Wenn die eigene Erkenntnis beseitigt ist und man in das Jñēya (Çiva als wahres Erkenntnisobjekt) eingegangen ist und selbst nicht in Erscheinung tritt, hat Ātmançuddhi statt. So wird in dem offenbarten Buche gelehrt." (2.)

„Genau zu erkennen, daß einer da ist, der alles Vorhandene ist, der die Gestalt der schönen Çakti hat, der die vom Mala ergriffene Seele (voll Erbarmen) ansieht, der schafft und untergehen läßt, daß dieser die Wiedergeburt beseitigt und die Seele so schützt, ist Çivarūpa." (3.)

„Der Fuß Çivas ist, wenn die Çakti in der Seele zugegen ist, so daß sie nicht mehr „ich", „mein" sagt; das Gesicht Çivas ist, wenn einem alles, was man sieht, als Çiva erscheint; seine Krone ist, wenn man die Gesundheit der Sprachlosigkeit erlangt hat: Dies alles genau zu erkennen, keinen anderen Gegenstand zu wünschen, nicht in die Tattva einzutreten, nicht in seinem ursprünglichen Zustand (Kevala-Avasthā) zu stehen, nicht in den falschen Wahn unterzutauchen, daß man Brahma sei, sich mit dem Wunderbaren zu identifizieren und die schwer zu erreichende All-Seligkeit zu erlangen, ist Çiva-Darçana." (4.)

„Welcher Gegenstand einen auch bedrängt, diesen Gegenstand (seinem wahren Wesen und Wert nach) zu erkennen, das Wesen der davon betroffenen Seele zu erkennen, die unvergleichliche Aruḷ, die höher ist als die Seele, zu erkennen, das Wesen Çivas zu erkennen, alles, was einem begegnet, durch die Aruḷ zu betrachten, zu erkennen, daß alle Gegenstände keine Bewegung (Betätigung) haben, daß das, was Fehler begeht, Çiva ist, daß das, was denkt, Çiva ist, daß die gebende Intelligenz Çiva ist, und daß die Gegenstände, die erfahren werden, Çiva ist, und sich mit dem wahren Gegenstand zu vereinigen, ist Çivayoga." (5.)

„Wenn ein Mukta (d. h. ein die Vollendung erlangt Habender) auch Verbrechen begeht, wenn er auch Mord, Diebstahl, Trunksucht ergeben ist, wenn er auch auf ungerechten Wegen wandelt, wenn er auch die Kastenvorschriften bricht, — welche Verfehlungen auch kommen mögen —, der Herr wird, wenn er (der Mukta) aus sich selbst nichts tut und sich mit Aruḷ identifiziert, sich mit seinem Körper und mit seiner Seele identifizieren, essen, schlafen, gehen und die verschiedenen Bhoga selbst verrichten (d. h. Freud und Leid erfahren und das zum Zustandekommen und zum Genießen Nötige besorgen), ohne Trennung mit ihm eins sein und ihn zu sich selbst machen. Dies ist der erhabene Çivabhoga. So sagen dieSchriften." (6.)

Die verschiedenen Stufen in Çuddha-Avasthā sind hiernach also: 1. Tattvarūpa, das Erkennen der Tattva, 2. Tattvadarçana, das sich Unterscheiden von den Tattva, 3. Tattvaçuddhi, das sich

Emanzipieren von den Tattva, 4. Ātmanrūpa, das Erkennen des Wesens der Seele, 5. Ātmandarçana, das Aufgeben der Selbstmächtigkeit, 6. Ātmançuddhi, das sich Hingeben der Seele an die Çakti Çivas, 7. Çivarūpa, das Erkennen des immanenten Çiva, 8. Çivadarçana, das Erkennen des transzendenten Çiva, 9. Çivayoga, sich so mit Çiva vereinigen, daß man in allem nur Çiva sieht, 10. Çivabhoga, sich so mit Çiva vereinigen, daß man auf eigene Betätigung, auf die Individualität verzichtet.

Wir werden in der folgenden Darstellung der einzelnen Stufen der Çuddha-Avasthā keiner der genannten Einteilungen ganz folgen. Wir schließen uns an die Einteilung: Ātmandarçana, Ātmançuddhi, Ātmanlābha an und stellen zunächst dar, von wem und wie die in die Çuddha-Avasthā eingetretene Seele erzogen oder näher zunächst belehrt wird. Dann werden wir unter Bezugnahme auf die drei Vermögen der Seele schildern, wie die Seele 1. in bezug auf das Wissen, 2. in bezug auf die Betätigung und 3. in bezug auf das Begehren gereinigt und gesund wird, d. h. völlig vom Mala frei und mit der Çakti Çivas ausgerüstet wird. Nach einem Abschnitt, in dem die Möglichkeit und die Art der Befreiung der Seele von dem doch ewigen dreifachen Mala erörtert werden wird, wird dann die Beseitigung des Übels der Gewohnheit besprochen und mit einer Darstellung über die Mittel zur Herbeiführung der Reinigung und zur Beseitigung des Übels der Gewohnheit der VI. Teil zum Abschluß gebracht werden.

Tabellarisch können wir die Entwicklung, die die Seele in Çuddha-Avasthā zu durchlaufen hat, wie folgt darstellen:

Iruvineioppu
|
Malaparipāka
|
Çaktinipāta
|
Gurudarçana
|
Erkennen des wahren Wesens der ewigen Substanzen durch die Seele.

| Reinigung der Seele in bezug auf das Wissen. | Reinigung in bezug auf die Betätigung. | Reinigung in bezug auf das Begehren. |
|---|---|---|
| a) Beiseiteschiebung der falschen Erkenntnismittel. | a) Die Befreiung von Karma. | |
| b) Beiseiteschiebung der falschen Erkenntnisobjekte. | b) Die Befähigung zur rechten Betätigung. | |
| c) Ausrüstung mit dem rechten Erkenntnismittel. | | |

Diese Reinigung findet ihren Abschluß in der Überwindung des Übels der Gewohnheit.

Hingabe an die Çakti Çivas, die das Ende der Selbstmächtigkeit der Seele darstellt.

Hingabe an Çiva selbst, die ein mystisches Einssein der Seele mit Çiva bewirkt.

Erwähnt sei noch, daß dieser Prozeß des Reinwerdens der Seele nicht notwendig innerhalb eines Lebens zum Abschluß gebracht werden muß. Er kann sich durch mehrere Geburten hindurchziehen.

Der Unterschied der Çuddha-Avasthā von den anderen Avasthā ist ohne weiteres erkennbar. Während die Seele in Kevala-Avasthā ganz unter der Herrschaft des Ānavamala und in Sakala-Avasthā sowohl unter dem Einfluß des dreifachen Mala als auch unter dem Çivas steht, steht sie während der Çuddha-Avasthā ganz unter dem Einfluß Çivas. Die Çuddha-Avasthā unterscheidet sich von Kevala-Avasthā wie der helle Tag von der dunklen Nacht und von Sakala-Avasthā wie der helle Tag von der Morgendämmerung, bedeutet also einen gewaltigen Fortschritt.

Çuddha-Avasthā wird auch Jñāna-Stufe oder auch Sanmārga, d. h. guter Weg, genannt. Die Bezeichnung Çuddha-Avasthā erinnert an die Evolution von den allerersten Anfängen an. Die Bezeichnung Jñāna-Stufe und Sanmārga erinnert daran, daß die Caryā-, Kriyā- und Yoga-Stufen ihren Abschluß in der Jñāna-Stufe finden.

Alles, was in Çuddha-Avasthā an der Seele geschieht, geschieht durch Çiva. Er ist das Subjekt, das die Seele rein macht. Dieses Reinigen der Seele in Çuddha-Avasthā stellt sein 5. Werk dar, das Werk der Erleuchtung, Aruḷal genannt. Aruḷ wird gewöhnlich mit Gnade übersetzt, doch übermittelt diese Übersetzung nicht ganz die Meinung, in der es in den Çaiva-Siddhānta-Schriften gebraucht wird. Das 5. Werk Çivas wird Aruḷal, d. h. Aruḷ erweisen, genannt im Gegensatz zu dem 4. Werk der Verhüllung. Ferner wird die das 5. Werk bewirkende Çakti Çivas Aruḷçakti genannt im Gegensatz zu der Tirodhānaçakti, d. h. der Çakti der Verhüllung, die das 4. Werk vermittelt. Und endlich wird die Çuddha-Avasthā ein Zustand der Aruḷ genannt im Gegensatz zu der Kevala-Avasthā, die ein Zustand der Finsternis, der Iruḷ, ist und im Gegensatz zu der Sakala-Avasthā, die ein Zustand verwirrenden Wissens, Maruḷ genannt, ist. Aus allem diesem geht hervor, daß der Çaiva-Siddhānta Aruḷ im Sinne der Erleuchtung versteht. Çiva erleuchtet (aus Gnaden) in Çuddha-Avasthā die Seele, indem er alles, was einer wahren Erkenntnis entgegensteht, von der Seele entfernt und ihr wahres Wissen mit-

teilt. Wenn Dr. Pope in seinem Werk über Tiruvācaka Aruḷ im Sinne des christlichen Gnadenbegriffes versteht, so ist das irreführend.

### 3. Die Lehre vom Satguru, dem Vollzieher der Erlösung.

Mit Iruvineioppu, Malaparipāka und Çaktinipāta ist der Übertritt der Seele in die Jñāna-Stufe vollzogen. Sie ist jetzt berechtigt, wahres Wissen, die Voraussetzung der Seligkeit, zu erlangen, hat sie sich doch von der nur trügerisches Wissen verursachenden Norm freigemacht, und ist sie doch mit dem einzig richtigen Erkenntnismittel, der Çakti, ausgerüstet. Sie gleicht jetzt einem lange blind gewesenen, jetzt aber wieder sehend gewordenen Menschen. Damit das wieder sehend gewordene Auge dem betreffenden Menschen von Nutzen ist, muß er es auf Gegenstände richten, denn das Vorhandensein eines sehfähigen Auges allein garantiert nicht ein Sehen; es bedarf auch eines Objektes und eines Gerichtetseins des Auges auf das Objekt. So garantiert auch die Ausrüstung der Seele mit der Çakti Çivas als fehllosem Auge noch nicht allein das Zustandekommen des wahren Wissens. Die Seele muß dieses ihr Auge auch benutzen, muß durch die ihr innewohnende und durch nichts mehr gehinderte Çakti das höchste Gut auch wirklich kennen lernen. Damit sie aber das höchste Gut wirklich kennen lernen kann, muß es ihr in einer für sie durch das Çakti-Auge erkennbaren Weise erreichbar sein. Wohl ist das höchste Gut, Çiva, in der Çakti und damit in der Seele selbst gegenwärtig, aber die Seele ist sich dieses Sachverhaltes noch nicht bewußt. Sie muß erst dazu erzogen werden, das höchste Gut, das sie unendlich lange Zeit hindurch außerhalb ihres Selbst gesucht hat, in sich selbst zu suchen. Dieses Bedürfnis der Seele erkennt Çiva an und tritt daher der Seele zunächst in der dritten Person gegenüber, und zwar sowohl als Erkenntnisobjekt als auch als Erkenntnissonne, die das wahre Verhältnis zwischen Seele und Çiva und letzteren als das mit ihr in Advaita-Verbindung stehende höchste Gut zeigt. Dieses hat statt in dem sogenannten Guru-Darçana, in der Erscheinung Çivas als Satguru.

Des umfangreichen Stoffes dieses Lehrstücks bemächtigen wir uns wohl am leichtesten, wenn wir zunächst die Erscheinung Çivas als Satguru betrachten, sodann die Notwendigkeit derselben, ferner den Ertrag einer solchen Erscheinung und endlich die Methode der Unterweisung.

#### a) Die Erscheinung Çivas als Satguru.

Satguru bedeutet wörtlich übersetzt: Der gute Lehrer. Daß wir es bei dem Begriff Satguru nicht mit gewöhnlichen religiösen

Lehrern zu tun haben, sondern mit einer vorhin bereits angedeuteten und nacher noch näher zu bestimmenden Personifikation Çivas selbst, erhellt aus unsern Quellenschriften zur Genüge. Als Beweis mögen die Aussagen Meykaṇḍadevas und seines Kommentators genügen.

„Für diese (d. h. die Reife erlangt habenden) Seelen kommt der Höchste selbst als Guru und unterweist.“ Kommentar: „Den Einwurf der Sāmkhya- und der Nyāya-Schule und anderer, die da sagen: „Die das durch oben genannte Mittel entstehende Jñāna Übermittelnden gehören zu uns Seelen ebenso wie die Übermittler der Wissenschaften“, aufnehmend stellt er in Auflösung des 2. Teils des Sūtra obige Behauptung auf.“ — „Den Seelen, die, nachdem auf die vorhin genannte Weise Caryā, Kriyā, Yoga erfüllt und durch diese Erfüllung Malaparipāka und Çaktinipāta erlangt sind, sich nach dem Tattva-Jñāna sehnen, erscheint der Höchste, der bis dahin in ihnen als der Höchste gegenwärtig sie lenkt, die Zeit erkennend in der Gestalt eines Guru und gewährt Jñāna.“ Bodha VIII, 2. Behauptung.

Eine zweite Reihe von Aussagen besagt, daß der als Guru erscheinende Çiva identisch ist mit dem in der Seele in Advaita-Verbindung vorhandenen Çiva:

„Der intelligente Tänzer (Çiva), der in den Seelen als die Intelligenz gegenwärtig ist, nähert sich denen, die den schwer zu beschreibenden Jñāna-Pfad erlangt haben, in einer Verkleidung.“ Prak. II, 31: „Der sichtbare Gestalt annehmende und die Seele nicht verlassende König ist dieselbe Aruḷ, die in der Zeit der Unwissenheit in den Seelen gegenwärtig ist und sie erhielt.“ Payaṅ V, 1.

So handelt es sich also näher beim Satguru um eine Personifikation des von aller Ewigkeit her in den Seelen vorhandenen Çiva. In der Gestalt des Satguru tritt der von Ewigkeit her in innigster Verbindung mit den Seelen stehende, aber ihnen unsichtbare und unerkannte Çiva in sichtbarer Gestalt gewissermaßen als eine von den Seelen getrennte Größe diesen gegenüber, zeigt sich ihnen als eine außerhalb befindliche Größe, ohne freilich aufzuhören, der inwendige Çiva zu sein. Er, der als die in Advaita-Verbindung unzertrennlich mit der Seele verbunden stehende Intelligenz gewissermaßen in einem Ich-Verhältnis zur Seele steht, tritt zum Zwecke der Offenbarung als eine von ihr getrennte Person auf und dieses weiter nicht in der zweiten Person in einer der II, 7 geschilderten Gestalten, sondern in einer ihn zunächst nicht als Çiva erscheinen lassenden und sein wahres Wesen zunächst verbergenden Verkleidung, also gewissermaßen in der dritten Person. Diese Aussage trifft aber nicht für alle Klassen der Seelen zu, sondern nur für die Klasse der Sakalar, zu der ja alle Menschen gehören. Den Vijñānakalar und Pralayākalar erscheint er in der ersten bezw. zweiten Person.

„Den Vijñānakalar (den nur mit Āṇavamala behafteten Seelen) gewährt der Höchste das Jñāna direkt. Den Pralayākalar (die durch

Āṇavamala und Karmamala gefesselt sind) erscheint er selbst (d. h. in seiner wahren Gestalt) als Guru und unterweist sie direkt. Den Sakalar (den mit allen drei Mala behafteten Seelen) erscheint er als ein Guru in menschlicher Gestalt und unterweist, sich hinter dieser Gestalt verbergend.“ Kommentar: „Die Vijñānakalar unterweist er in der I. Person, die Pralayākalar in der II. Person und die Sakalar in der III. Person. Die ersten zwei Unterweisungsarten sind unmittelbar, die letztere Unterweisungsart mittelbar.“ Bodha VIII, 2, 1. Beispiel.

„Der Höchste erscheint den Vijñānakalar, die auf dem Mukti bringenden Weg wandeln, innerhalb ihres Selbst und beseitigt das eine Mala. Den Pralayākalar, die Liebe üben, erscheint er als Gott und beseitigt 2 Mala. Den Sakalar, die in dieser Welt sich befinden, erscheint er als einer von ihnen, tritt ihnen entgegen, beseitigt 3 Mala und macht sie zu seinen Dienern. Daß er dies tut, ist sein natürliches Wesen. Er zeigt dabei nicht seinen Tauz, seine schwarze Keule, seine grüne Hälfte (Çakti), den von seinem Kopfe herabfließenden Ganges, die Mond Sichel, seine Schlangengestalt, sein Feuerauge in der Stirn, seine Trommel, seine Feuerfahne, seinen Gürtel aus Schlangen, sein Tigerfell, seinen ruhenden Fuß (mit dem er die Frommen in die All-Seligkeit untertauchen macht), seinen schwebenden Fuß (mit dem er den Heiligen Wissen gibt), seine Fußspangen, seine Fußringe, seine Heldenabzeichen dafür, daß er das betrügerische Karma besiegt und die Wiedergeburt beseitigt, sondern verbirgt dieses alles. Weil er wünscht, uns in die unvergängliche All-Seligkeit zu versetzen, ist der nie geborne Höchste geboren, hat der Namenlose den Namen Saṃbandhanātha angenommen, ißt wie die Menschen, schläft wie sie, fürchtet sich wie sie, genießt Freuden wie sie. Diese Gnade sei gepriesen!“ Kroḍai II.

Çiva erscheint den auf der Erde befindlichen Seelen also nicht in einer der entweder zum Zwecke der Verrichtung der drei Werke der Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung oder zum Zwecke der Verehrung angenommenen Gestalten, sondern in der Gestalt eines menschlichen Guru ohne irgendwelche in die Augen springende Abzeichen seiner Gottheit. Wie haben wir diese Erscheinung Çivas in der Gestalt eines Guru näher zu verstehen? Dürfen wir an eine Menschwerdung Çivas denken analog den Menschwerdungen, die die indische Mythologie dem Gotte Vishṇu zuschreibt, oder analog der Menschwerdung Gottes in Christo? Die oben angeführte Stelle aus Kroḍai II erweckt fast den Anschein, als ob wir es mit einer wirklichen Menschwerdung Çivas hier zu tun haben, heißt es dort doch: „Der nie geborne Höchste ist geboren, der Namenlose hat den Namen Saṃbandhanātha angenommen, ißt wie die Menschen, schläft wie sie, fürchtet sich wie sie, genießt Freuden wie sie.“ Der Umstand aber, daß der Verfasser des Kroḍai, Umāpati, an anderer Stelle den Gedanken an eine Menschwerdung Çivas im gewöhnlichen Sinne des Wortes verwirft, verbietet uns, die Kroḍai-Stelle im Sinne einer Menschwerdung Çivas

zu verstehen. In der Widerlegung des Çaivavāda in Saṅkalpa-Nirākaraṇa heißt es nämlich:

„Wenn du nachsinnst über die Meinung des Ausspruches, daß der Guru die Verkörperung der Aruḷ ist, so wisse, der unsterbliche Höchste nimmt keine Māyā-Gestalt an. (Wenn du sagst, daß er sie annimmt zum Zwecke der Erlösung der Seelen, so wisse), der sie Annehmende ist einer von uns."

Ferner spricht gegen die Annahme, daß der Siddhānta Çiva als Guru geboren sein läßt, die Art und Weise, wie die 10 Avatāra Vishṇus in Siddhiār-Parapaksha einzeln kritisiert und lächerlich gemacht werden. Der Unterschied zwischen Sat und Asat erscheint dem Siddhānta zu groß, als daß er eine direkte, unvermittelte Verbindung zwischen den beiden Größen annehmen könnte.

Eine zweite Erklärungsmöglichkeit des Wie's der Erscheinung Çivas als Satguru ist, daß man annimmt, Çiva schaffe sich, wenn die Umstände es erfordern, d. h. wenn gerade eine Seele für die höhere Unterweisung reif ist, für einen gewissen Zeitraum kraft seines allmächtigen Willens, kraft dessen er sich ja die Gestalt schaffen kann, die er will, einen dem menschlichen Auge als menschlichen Körper erscheinenden Körper und erscheine so. Für diese Erklärung spricht die Bekehrungsgeschichte des Māṇikkavācaka, des Dichters des Tiruvācaka, eines von den Siddhāntisten als einen von den Ihrigen sehr gefeierten und als orthodox anerkannten Heiligen, der einige Jahrhunderte vor den Verfassern unserer Quellenschriften lebte. Da seine Bekehrungsgeschichte von den Vertretern des Çaiva-Siddhānta nicht als Legende, sondern als geschichtliche Tatsache angesehen und in ihrer — wie wir vielleicht sagen können — praktischen Theologie vielfach benutzt wird, wird es erlaubt sein, sie hier zur Erklärung des Wie's der Erscheinung Çivas als Guru heranzuziehen.

„Māṇikka-Vācaka, d. h. der, dessen Worte Edelsteine sind, war Minister am Hofe des Königs von Madura. Eines Tages hörte der König, daß im Hafen Tiruperunturai (heiliger — großer Hafen, ein Ort 27 engl. Meilen von Tondiman's Puthukottha entfernt, jetzt Avudaiyar-Kōyil genannt, nach neuerer Ansicht ein Ort an der Westküste in Travancore) mehrere Schiffe mit wertvollen Pferden angekommen seien. Er schickt seinen Minister Māṇikkavācaka mit großen Schätzen, die Pferde zu kaufen. Während Māṇikkavācaka nach Tiruperunturai reist, verkündigt Çiva den um ihn versammelten Göttern, daß er in der Gestalt eines Guru die Erde besuchen werde, um einen Schüler zu unterweisen, der im Lande der Tamulen die Wahrheit wieder zur Herrschaft bringen solle. (Māṇikkavācaka lebte zur Zeit des Kampfes zwischen den Çivaismus und Jainismus). In Begleitung der Götter, die die Gestalt von Schülern annehmen, steigt Çiva herab zur Erde und läßt sich in einem kleinen Wäldchen in der Nähe von Tiruperunturai unter einem Baume (dorniger Trichilia)

nieder in der Verkleidung eines Guru. Mittlerweile ist Māṇikkavācaka mit seinem Gefolge in Tiruperunturai angelangt. Er hört ein eigenartiges Geräusch, das von den 999 Begleitern Çivas herrührt, die die heiligen Çiva-Schriften rezitieren, und schickt einen Boten hin, um zu erforschen, was das für ein Gesang sei. Der Bote meldet, daß ein ehrwürdiger heiliger Guru unter einem Trichilia-Baume sitze, umgeben von zahllosen Verehrern. Māṇikkavācaka, der sich schon lange nach einem Guru gesehnt hat, begibt sich sofort nach jenem Baume und bemerkt einen Heiligen, der mit blendend weißer heiliger Asche[1] beschmiert ist, der ein drittes Auge[2] von Feuer in der Mitte seiner Stirn hat, und der in seiner Hand ein Buch hält. „Was ist das für ein Buch?" wagt er zu fragen. Die Antwort lautet: „Das ist Çivajñānabodha." „Was ist Çiva? Was ist Jñāna? Was ist Bodha?" wagt er weiter zu fragen. „Çiva ist", antwortet der Guru-Gott, „das unvergleichliche ewige göttliche Sein. Jñāna ist das Wissen von diesem Sein. Bodha ist die rechte Darstellung dieses Wissens." Kaum hat der Minister diese Worte gehört, fällt er dem Guru zu Füßen und ruft: „In Zukunft entsage ich allem Hang nach weltlichem Reichtum und weltlichem Glanz! Gewähre mir, deinem Knechte, der schlechter ist als ein Hund, Befreiung von den Fesseln der Materie! Nimm mich an als deinen Sklaven, o König meiner Seele!" Einer der Çiva Umgebenden legt Fürsprache für ihn ein, ihn das Geheimnis, die befreiende Gnade zu erlangen, zu lehren. Çiva läßt sich erweichen und befiehlt seinen Begleitern, alles Nötige vorzubereiten. In dem Wäldchen wird aus wertvollen seidenen Vorhängen, die mit duftenden Blumen und unzähligen flimmernden Edelsteinen geschmückt werden, eine stattliche Zelle errichtet. In der Mitte wird ein Sitz für den Gott-Guru bereitet. Der Novize wird mit Wasser aus dem Ganges gebadet, mit wohlriechendem Wasser besprengt und durch weitere Zeremonien zur Entgegennahme der befreienden Unterweisung vorbereitet. Dann bringt er dem Guru ein Gericht mit köstlichen Früchten dar, worauf dieser die Unterweisung beginnt. Zunächst wird er mit den Mantra und den Heiligen Schriften, den Veden, bekannt gemacht. Darauf betet der Novize die heiligen Füße des Gott-Guru an und setzt sie voll Verehrung auf sein Haupt, zum Zeichen der vollen Ergebenheit. Mit der Mitteilung all der Geheimnisse der Çiva-Siddhānta-Philosophie schließt die Unterweisung, die den Māṇikkavācaka von all den Fesseln des dreifachen Mala befreit."

Während die Annahme der Erscheinung Çivas als Guru in einer eigens zu diesem Zwecke direkt von Çiva erschaffenen Gestalt wie in der Bekehrungsgeschichte des Māṇikkavācaka so auch in den Purāṇa und in den mehr erbaulich gehaltenen Schriften vorzuwiegen scheint, finden wir sie in den uns als Quelle dienenden philosophischen

---

[1]) Das Beschmieren der Stirn und anderer Körperteile mit weißer Asche ist eine der hauptsächlichsten religiösen Pflichten der Çivaiten.

[2]) Çiva wird dreiäugig dargestellt. Die Mythologie erzählt, daß Çiva, als seine Gattin ihm im Liebesspiel die Augen zugehalten habe, ein 3. Auge aus seiner Stirn habe heraustreten lassen, damit die Welten des Lichtes nicht zu entbehren hätten.

Schriften nicht direkt behauptet, aber auch nicht verneint. Mehr oder weniger deutlich ausgesprochen finden wir dagegen in ihnen die Vorstellung, daß Çiva bereits vorhandene Körper benutzt, und zwar die Körper derjenigen, die die Seligkeit bereits erlangt haben, die Körper der sogenannten Jīvanmukta. In den späteren Schriften finden wir z. B. wiederholt Meykaṇḍadeva und andere Lehrer der Siddhānta-Schule, von denen behauptet wird, daß sie die Erlösung erlangt haben, als den göttlichen Guru angeredet und in Konsequenz davon mit Çiva identifiziert und ihnen alles das zugeschrieben, was dem Çiva-Guru zugeschrieben wird.

„Er hat mich sich zu eigen gemacht, er hat mir Gleiche sich zu eigen gemacht, er hat die wissende Çakti. Er ist der Beschützer der Heiligen. Als der in Tiruviyalūr residierende Çivayogi ist er mir erschienen und hat die Drehung des Rades der Wiedergeburten zu Ende gebracht." Paḍiār 96. „Diejenigen, die einmal den in Veṇṇeynallūr erschienenen Meykaṇḍa getroffen haben, erkennend, daß er der Höchste ist, der sein Stirnauge und seine schwarze Kehle verbergend erscheint und in den reifen Seelen auf der Erde das Mala beseitigt, wissen, daß der in ihrer Seele als Intelligenz gegenwärtige Çiva nicht getrennt ist von den Seelen." Irupā 1.

Ferner finden wir in Vināveṇba den Verfasser den als Guru erscheinenden Çiva mit seinem Lehrer identifizieren.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß die Guru-Lehre, wie wir sie in diesen Aussprüchen ausgebildet sehen, ihren Ausgang von der Vorstellung einer wenn auch doketischen Erscheinung Çivas in einer menschlichen Gestalt genommen hat, die bewußt oder unbewußt mit der Möglichkeit eines außerhalb des gewöhnlichen Geschehens liegenden Wunders rechnet. Bemerkbar macht sich dieser Ausgangspunkt noch besonders in Payaṅ und Bodha, wenn wir vom Kommentar absehen. Deutlich aber tritt uns besonders in den späteren Schriften bereits die Tendenz entgegen, das Moment des Wunderbaren zu vermeiden und den Jīvanmukta, die, wie wir später sehen werden, in unzertrennlicher, durch nichts mehr gestörter Verbindung mit Çiva stehen und daher im gewissen, später näher zu beschreibenden Sinne, identisch mit Çiva sind, die Rolle des Satguru zuzuschreiben.

Bei oberflächlicher Betrachtung mag es den Anschein haben, als ob ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Vorstellungsweisen bestehe, als ob hier die Idee einer wenn auch nur doketischen Menschwerdung Gottes verdrängt worden sei durch die Idee der Apotheose. Dies ist aber nicht der Fall. Bei beiden Vorstellungsweisen haben wir es mit einer wirklichen Erscheinung Çivas selbst zu tun. Beide Vorstellungsweisen lassen den erscheinenden Çiva

sich hinter einer menschlichen Gestalt verbergen. Der Unterschied besteht nur darin, daß nach der älteren Vorstellung Çiva sich irgendeine menschliche Gestalt schafft, nach der späteren Vorstellung aber eine Gestalt benutzt, die schon seine Gestalt ist, denn ein Jīvanmukta ist, wie wir später sehen werden, nichts anderes als ein Körper Çivas, in dem er unbeschränkt schaltet und waltet. Wenn wir erst die Lehre von dem Wesen der Jīvanmukta näher kennen gelernt haben werden, werden wir es begreifen, warum man den Satguru, der der verborgene Çiva ist, in dem Jīvanmukta suchen und finden konnte. Beide Vorstellungsweisen berücksichtigend kann man sagen, daß gemäß dem Çaiva-Siddhānta Çiva den Seelen, die die Reife erlangt haben, als Guru erscheint in der Gestalt eines Jīvanmukta, wenn ein solcher vorhanden ist, oder in einem eigens zu diesem Zwecke geschaffenen, dem Aussehen nach der Gestalt eines Jīvanmukta gleichenden menschlichen Körper, falls ein Çivanmukta nicht vorhanden ist.

Wie haben wir uns diese Benutzung einer menschlichen Gestalt durch Çiva zum Zwecke der Unterweisung einer reifen Seele näher vorzustellen? Eine Antwort auf diese Frage finden wir Bodha VII, 2.

Behauptung: „Für diese Seelen kommt der Höchste selbst als Guru und unterweist.“ Begründung: „Er ist unzertrennlich in geistiger Gestalt zugegen.“ Kommentar: „Im Hinblick auf die, die allgemein im Sinne einer Inspiration sagen: „Der Unsterbliche nimmt keine sterbliche Gestalt an. Wenn er sie annimmt, wird er einer von den Unsrigen (d. h. eine Seele). Daher unterweist der Höchste durch Einwohnung eines Guru“, wird behauptet, daß er im besonderen im Sinne einer Einwohnung als Guru unterweist, und so die Behauptung begründet. Der Höchste ist nicht wie Butter in der Milch verborgen sondern wie Butter in gebutterter Milch sichtbar, indem er die reinen Seelen sich zu seinem Körper nimmt.“ — „Denen, die da glauben, daß der Höchste im Sinne der Inspiration, die im allgemeinen in allen Gegenständen, in denen er wie Butter in der Milch verborgen gegenwärtig ist, statthat, als Guru kommt, wird gesagt, daß diese Annahme nicht angemessen ist, da er dann auch in der Gestalt eines Guru einer anderen Religion erscheinen könnte.“

Hier wird also, um die Möglichkeit und die Art und Weise der Erscheinung Çivas als Guru zu erklären, die Lehre vom Advaita herangezogen, nach der Çiva, wenn auch verschieden von den anderen Substanzen, doch in unzertrennlicher und allgegenwärtiger Verbindung mit ihnen steht. Ein bloßer Hinweis auf die Advaita-Gegenwart Çivas genügt aber nicht, ja würde vielmehr das Gegenteil von dem beweisen, was bewiesen werden soll, da auf Grund derselben ja gefolgert werden kann, daß Çiva durch jeden beliebigen Gegenstand und durch jede beliebige Seele die Funktionen des Guru vollziehen

kann. Es wird daher noch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es sich bei der Gegenwart Çivas in der zum Zweck der Unterweisung angenommenen Guru-Gestalt nicht um, wie wir sagen können, uranfängliches Advaita handelt, das wir Kap. II, 8 kennen lernten, und das zwar tatsächlich ist, aber doch im Mala eine gewisse Schranke hat, sondern um das vollendete Advaita, das wir später bei der Betrachtung des Wesens der Erlösung noch näher kennen lernen werden, das sich ungehindert durch jedes Mala voll und ganz auswirken kann. Es handelt sich bei der Gegenwart Çivas in den als Satguru auftretenden Jīvanmukta ferner nicht nur um die allgemeine Gegenwart, sondern um eine auf Grund der allgemeinen Gegenwart mögliche spezielle Gegenwart und Betätigung Çivas. Çiva ist in dem Satguru nicht wie die Butter in der Milch, sondern wie die Butter in der gebutterten Milch zugegen, also nicht in ununterscheidbarer Vermischung mit dem Mala, sondern als eine unterscheidbare Größe. Die spezielle Gegenwart Çivas in der Gurugestalt unterscheidet sich von seiner allgemeinen Gegenwart, wie Paḍiār 91 gesagt wird, wie festes Salz vom flüssigen Salz:

„Wenn wir gemäß der Aussage: ich habe erkannt, daß es Çiva ist (der mir erschien und mich unterwies), die Art und Weise sagen müssen, in der Çiva auch jetzt noch zur Erde kommt, so wisse: Da wir hier auf Erden sehen, wie das Salz (das im Meer in flüssiger Gestalt existiert) feste Gestalt annimmt, müssen wir auch so das Kommen Çivas zur Erde verstehen.“

Es darf also nicht gefolgert werden, daß jeder Jīvanmukta eo ipso ein Satguru ist. Jeder Jīvanmukta kann von Çiva benutzt werden, um von ihm aus wie aus einem Versteck die Funktion eines Satguru zu vollziehen, muß es aber nicht notwendig. Dazu, daß ein Jīvanmukta zum Satguru wird, bedarf es eines speziellen Willensentschlusses Çivas, der eintritt, so oft eine Seele reif ist, die höchste Unterweisung zu erlangen. Das Handeln des Guru ist dementsprechend auch nicht bloß ein durch Çiva veranlaßtes Handeln des Jīvanmukta, sondern ein Handeln Çivas selbst. Der Mensch, als der Çiva erscheint, ist nichts weiter als eine Maske, hinter der Çiva sich versteckt, vergleichbar mit dem Hirschfell, in das der Jäger sich hüllt, um den Hirsch, den er fangen will, nicht zu verscheuchen.

Die Möglichkeit eines solchen speziellen Hervortretens Çivas finden wir im Bodha VIII, 2. 3. Beispiel noch näher erklärt. Es heißt dort:

„O, Schüler, in einer Mutter entstehen vorher nicht vorhandene Milch und (Freuden-) Tränen. Wer wird den, der wie der Schatten im Wasser unsichtbar gestaltlos zugegen ist, erkennen, wenn er nicht selbst in einer Gestalt sichtbar erscheint.“ Kommentar: „Im Hin-

blick auf die, die da sagen: „daß er von den 3 Klassen der Seelen zu den Sakalar als Guru kommt, ist im übertragenden Sinne zu verstehen und nicht wörtlich“, wird hier durch ein Beispiel gezeigt, daß es wörtlich zu verstehen ist.“ — „O weiser Schüler, in einer Mutter entstehen Milch und Tränen, die sichtbaren Formen der Liebe, die die unsichtbare Liebe zu dem Kinde für andere sichtbar offenbaren, obgleich sie, bevor die Mutter das Kind sah, nicht da waren. Wer wird den Höchsten, der gestaltlos unsichtbar wie Schatten in dem Wasser in den Seelen zugegen ist, erkennen, wenn er nicht in der Gestalt des Guru kommt, erscheint und unterweist? Keiner.“ — „Daß diese beiden Verkörperungen der Liebe sind, geht daraus hervor, daß sie hervortreten, wenn Grund für ein Hervortreten der Liebe da ist, und nicht hervortreten, wenn kein Grund für das Hervortreten derselben da ist.“ — „Da das Wasser den in ihm befindlichen Fischen Platz gewährt, ergibt sich, daß im Wasser Luft ist, und weil Luft da ist, auch Schatten vorhanden sein muß. Dieser Schatten ist, da er unzertrennlich mit dem Wasser vermischt existiert, wie das Wasser und nicht sichtbar. Ebenso existiert auch Çivacaitanya vermischt mit dem Ātmacaitanya, der als Gegenstand für das Ich-Bewußtsein erkannt wird, unsichtbar.“

Ebenso wie die Mutterliebe in der Milch und in Tränen eine sichtbare Gestalt annehmen kann, so kann die Liebe Çivas zu den sich nach ihm sehnenden Seelen in der Gestalt eines Guru eine sichtbare Gestalt annehmen, weil die Seelen eine solche sichtbare Darstellung seiner Liebe ebenso sehr bedürfen wie die neugeborenen Kinder die sichtbare Verkörperung der Mutterliebe in der Muttermilch.

### b) Die Notwendigkeit der Erscheinung Çivas als Guru.

Nachdem durch Iruvineioppu und Malaparipāka die Lostrennung der Seele von dem Mala angebahnt und durch Çaktinipāta die Möglichkeit des ausschließlichen Anschlusses an Çiva gesetzt ist, bleibt noch übrig, daß die Seele die Abwendung vom Mala und den Anschluß an Çiva auch wirklich vollzieht. Damit dieses geschehen kann, muß die Seele völlig aufgeklärt werden über das wahre Wesen des Mala und des einzig wahren höchsten Gutes. Durch Caryā, Kriyā, Yoga hat sie wohl eine gewisse Ahnung von dem wahren Wesen alles Seins erhalten, wofür das Eintreten des Iruvineioppu-Zustandes ein Beweis ist, aber noch kein wahres, wirkliches Wissen. Sie sehnt sich los von der Welt hin zu Çiva, sieht aber dieses Sehnen noch nicht gestillt. Sie weiß, daß die Welt nicht das höchste Gut ist, sondern Çiva, befindet sich aber noch nicht im Besitz desselben. Damit sie in den Besitz desselben gelangt, rüstet Çiva sie durch Çaktinipāta mit dem allein brauchbaren Hilfsmittel zur Erlangung des höchsten Gutes aus, mit seiner Çakti. Die Seele versteht aber noch nicht, dieses Hilfsmittel zu benutzen, weiß vor allem nicht, wo

Çiva zu suchen ist, und woran sie ihn erkennen soll. Sie gleicht einem verzweifelt Suchenden. Çiva muß sich ihrer also noch weiter annehmen, er muß ihr helfen, daß sie ihn findet und erkennt. Wohl befindet er sich in und mit der Seele, diese Gegenwart aber nützt der Seele nichts, weil sie für ihn unerkennbar ist, ebenso wie der Schatten, der in der im Wasser befindlichen Luft vorhanden sein muß, nicht erkennbar ist, wie es Bodha VIII, 2, 3. Beispiel heißt. Çiva muß sich den Seelen in einer ihnen erkennbaren Weise offenbaren. Dies tut er, indem er ihnen in der Gestalt eines Guru entgegentritt.

Es erhebt sich nun die Frage, warum er ihnen gerade als Guru erscheint, also in einer Verkleidung. Drei Gründe werden dafür angeführt. Ein verstecktes Erscheinen Çivas entspricht zunächst seinem Wesen und all seinem Tun und Handeln.

„Wer in der Welt wird ihn erkennen, der gekommen ist, Gnade zu gewähren in einer Weise, als ob er sie nicht gewähre?“ Kommentar: „Die Welt kann nicht wissen, daß die Gestalt des Guru das höchste Wesen ist, das sich durch die menschliche Gestalt als einen Mantel verbirgt, um wie es die vier Werke der Schöpfung, Erhaltung, Vernichtung und Verhüllung, ohne sich selbst zu zeigen, verrichtet, auch das Werk der Erleuchtung so zu verrichten, als wenn es selbst es nicht verrichte.“ Payañ V, 3.

Çiva ist seinem Wesen nach unsichtbar. Analog seinem Wesen wirkt er, ohne selbst in Erscheinung zu treten, im Verborgenen. Daß er in der sichtbaren Gestalt eines Guru erscheint, ist zunächst etwas ganz Neues, der gewohnten Art seiner sonstigen Betätigung nicht entsprechend. Näher betrachtet, widerspricht aber dies Neue doch nicht der seinem Wesen entsprechenden unsichtbaren Art des sonstigen Handelns. Sein Wirken in der sichtbaren Gestalt eines Guru ist im Grunde auch ein unsichtbares Wirken, sofern er von den Seelen, die noch nicht reif sind, ihn zu sehen, nicht als Çiva erkannt wird, wenn sie ihn auch mit ihren Augen sehen. Für die Welt bleibt Çiva auch in der sichtbaren Gestalt eines Guru der unsichtbare Gott und sein Wirken ein unsichtbares Wirken.

Zweitens erscheint Çiva in einer Verkleidung aus Rücksicht auf die Seelen, derentwegen er erscheint. Würde er in seiner ganzen, unverhüllten Herrlichkeit erscheinen, so würden sie sich fürchten und vor ihm fliehen. Bei den Vijñānakalar braucht Çiva dies nicht zu befürchten, daher erscheint er ihnen ohne irgendwelche Verhüllung. Den Pralayākalar, die in dem Universum die Stellung von Göttern einnehmen, kann er auch mehr zumuten und erscheint ihnen daher nicht in einer menschlichen Gestalt, sondern als Gott. Den Sakalar aber erscheint er, um sie nicht zu erschrecken,

als Mensch. Er gebraucht die menschliche Guru-Gestalt gewissermaßen als Köder.

„Die Welt erkennt nicht, daß die Verkleidung statthat, um die Seelen zu ergreifen und in Gewalt zu bekommen, daß sie wie ein Köder ist.“ Kommentar: „Die Welt kann die Gestalt des Guru, die eines Menschen Gestalt ist, von Aruḷ angenommen, um die Menschen in ihre Gewalt zu bekommen, damit sie eine höhere göttliche Gestalt sehend sich nicht fürchten und erschrecken, wie man, um Tiere und Vögel zu fangen, eine ihrer Gestalt entsprechend angefertigte Lockpuppe aufstellt, nicht als eine Verkleidung erkennen.“ Payaṅ V, 5.

In der Gestalt eines Menschen kann er sich leicht den würdigen Seelen nahen und das Werk der Erleuchtung an ihnen verrichten. Sind die Vögel, durch den Lockvogel getäuscht, gefangen, erkennen sie schon das wahre Wesen des Lockvogels. So werden auch die reifen Seelen, wenn sie auch zunächst den Gott-Guru nur für einen Menschen halten, bald einsehen, daß sie sich getäuscht haben, und in dem Guru den Gott erkennen.

Endlich erscheint Çiva der Seelen wegen, die die Reife noch nicht erlangt haben, in einer Verkleidung, damit sie ihn nicht sehen, was für die Stufe, auf der sie noch stehen, nur von Schaden für sie sein könnte.

„Die durch die Lüge (Āṇavamala) verdunkelten Seelen haben kein Wissen. Sie können ganz und gar nicht die zwei Verkörperungen der Wahrheit, die das Erkenntnisprinzip (für die Seelen) sind, erkennen.“ Kommentar: „Diejenigen, die dem vergänglichen weltlichen Leben ergeben sind und deren Erkenntnis durch das Āṇavamala verhüllt ist, können den Schatz der Weisheit nicht erlangen. Sie können ganz und gar nicht die zwei großen Personifikationen der Wahrheit, nämlich die Aruḷ und die durch Aruḷ in Erscheinung tretende Guru-Gestalt, die das Prinzip des Wissens sind, erkennen.“ Payaṅ V, 4.

Die Seelen, die die Iruvineioppu noch nicht erlangt haben, werden Çiva weder in seiner Verkleidung als Guru erkennen, wenn sie ihn auch mit den Augen sehen sollten, denn ihre Augen sind nicht fähig, Göttliches zu erkennen, noch seine Lehre verstehen, wenn sie sie auch mit den Ohren hören sollten, denn ihre Vernunft ist nicht fähig, Göttliches zu begreifen. Was sie sehen werden, ist nur der Leib. Die Aruḷ-Çakti, die sich in dem Leibe verbirgt, sehen sie nicht. Was sie hören, sind nur Worte. Die Wahrheit, die jene Worte enthalten, hören sie nicht. Sie haben Augen und sehen nicht, und Ohren und hören nicht. Die Gestalt des Gott-Guru ist ihnen eine gewöhnliche Menschengestalt, und seine Worte sind für sie die Worte eines gewöhnlichen Menschen.

Weiter, warum erscheint Çiva gerade in der Verkleidung eines Guru und nicht in irgendeiner anderen Verkleidung? Die Antwort

auf diese Frage lautet, weil diese Verkleidung der Arbeit entspricht, die auf dieser Stufe an der Seele verrichtet werden muß, und weil die Seele sich auf dieser Stufe Çiva am ersten hingeben wird, wenn er ihr als Guru entgegentritt. Der geistige Zustand der Seele auf dieser Stufe gleicht dem eines Durstigen auf der Suche nach Wasser; sie dürstet nach wahrer Erkenntnis und verlangt sehnlichst nach einem Lehrer, der sie unterweisen kann. Tritt ihr nun Çiva in irgendeiner anderen Gestalt entgegen, würde sie vielleicht achtlos an ihn vorübergehen; tritt er ihr aber in der Gestalt eines Guru entgegen, so wird sie sich zu ihm hingezogen fühlen in der Hoffnung, von ihr die Wahrheit lernen zu können. Die Guru-Gestalt ist also die zweckentsprechendste.

Jetzt erhebt sich aber die Frage, warum die Erkenntnis, nach der die Seele verlangt und derer sie bedarf, nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Unterweisung durch Bücher oder durch Lehrer oder durch die Sinne erlangt werden kann, warum eine direkte Unterweisung durch Çiva selbst erforderlich ist. Kann die Annahme eines solchen wunderbaren Auftretens Çivas nicht vermieden werden? In Payañ V, 2 erhalten wir auf die Frage: „Muß er als Guru erscheinen? Genügen nicht gelehrte Männer?“ die Antwort: „Die geheime Krankheit wissen die Vertrauten. Werden auch die Fernstehenden sie wissen?“ Daß Çiva selbst erscheint und unterweist, ist nötig, da Çiva, der von Ewigkeit her den Seelen innewohnt, allein den wahren Zustand der Seelen kennt und weiß, was ihnen nötig ist.

Ferner ist die Erscheinung Çivas nötig, damit die Seele der Botschaft von ihrem hohen Wert glaubt und sie ihr wirklich zum Nutzen gereicht.

„Der Sohn eines Königs hält sich in der Gesellschaft von Zigeunern auf, wächst unter ihnen heran und lebt in Unkenntnis über sich selbst dahin. Nachher sagt ihm der König: „Du bist mein Sohn“, trennt ihn von den Zigeunern, macht ihn durch Ehrenbezeugungen zu seinesgleichen, hegt und pflegt ihn. So ist die Seele in die Gewalt der sie bedrängenden 5 Sinne, der Zigeuner, geraten, erkennt nicht seinen Helfer (Çiva). Er erscheint als gnädiger Guru, trennt die ewige Seele, die Elend leidet, von den Zigeunern, beseitigt das Mala, macht sie sich selbst gleich und setzt sie unter seine Blumenfüße.“ Siddhiär VIII, 1.

Sagt irgendein gewöhnlicher Mensch einem von frühester Jugend an unter Zigeunern aufgewachsenen und von seiner Herkunft nichts wissenden Königssohn, daß er ein Königssohn ist, so wird ihm das unglaublich erscheinen. Und selbst wenn er es glaubt, wird er dadurch nicht in den Besitz der ihm angebornen Rechte gelangen. Die Benachrichtigung durch irgendeinen gewöhnlichen Menschen verändert seine Lage nicht, ja verschlechtert sie nur noch, da zu den

früheren Leiden noch Unzufriedenheit mit seinem Schicksal und Mißtrauen seiner Räuber hinzukommen werden. Eine ganz andere Sache ist es, wenn der König in eigener Person kommt, wenn der König mit seinem eigenen Munde sagt, daß er sein Sohn sei, und dies sein Wort durch Liebeserweisungen und Ehrenbezeugungen bekräftigt. So kann auch nur die Unterweisung durch Çiva selbst bei den Seelen den erwünschten Erfolg herbeiführen.

Einen weiteren Grund für die Notwendigkeit der Unterweisung durch Çiva selbst findet der Siddhānta in dem Zustand, aus dem die Seele herausgeführt werden muß. Wir lesen darüber Payan̄ V, 7:

„Das Gift verschwindet, auch wenn man das Ichneumon herzubringt, nur durch den wahren Hypnotisator. In wem wird dem entsprechend die Finsternis vergehen?"

Kommentar: „Das Gift verschwindet nicht, auch wenn man das Ichneumon nahe heranbringt. Wie es verschwindet durch einen, der sich in dessen (Ichneumon) Gestalt hineinversetzt, so wird auch die Finsternis des Āṇavamala durch den heiligen Blick des Guru verschwinden. Obgleich der Höchste ohne Anfang mit den Seelen vereinigt ist, verschwindet Pāça nicht, wenn er nicht als Guru erscheint. Dies ist in bezug auf die Sakalar gesagt."

Zwischen Schlange und Ichneumon besteht unversöhnliche Feindschaft. Das Ichneumon tötet die Schlange, wenn es ihrer habhaft wird. Hat die Schlange einen Menschen gebissen, so befindet sie sich gewissermaßen in dem Menschen, nämlich in der Gestalt des Giftes. Damit nun die im Menschen in der Gestalt des Giftes befindliche Schlange getötet und unschädlich gemacht wird, nützt es nichts, ein Ichneumon von außen her in Verbindung mit dem Körper des Gebissenen zu bringen. Damit es die im Körper befindliche Schlange unschädlich machen kann, muß es ebenso wie die Schlange in den Körper hineingelangen. Dies vollbringt der Hypnotisator. Er versetzt sich in die Rolle eines Ichneumon, hypnotisiert den Gebissenen, daß er ihn, den Hypnotisator, und im weiteren Verlauf auch sich selbst als Ichneumon ansieht. Ist dies vollbracht, wird das Gift verschwinden. Der Hypnotisator muß also zunächst selbst das werden, wozu er andere machen will. Versetzt er sich nicht zunächst selbst in die Rolle eines Ichneumons, so kann er auch andere nicht in diese Rolle hineinversetzen.

In den Seelen ist Gift, das Āṇavamala. Das einzige Mittel, dies Gift zu beseitigen, ist das Wissen (Ichneumon). Der Gebissene (die mit Āṇavamala behaftete Seele) kann nicht durch eine außer ihr liegende Kraft geheilt werden. Das Wissen (Ichneumon) muß in die Seele hineindringen und dort den Kampf mit dem Āṇavamala (Gift) auskämpfen. Wie gelangt aber das Wissen in die Seele hinein? Es

ist in der Seele vorhanden, aber unbewußt, ebenso wie die Idee eines Ichneumon im Gebissenen vorhanden ist. Das unbewußte Vorhandensein des Wissens genügt aber nicht zur Beseitigung des Mala, ebensowenig wie das Vorhandensein der Idee eines Ichneumon im Gebissenen das Gift beseitigt. Die Seele muß sich mit dem Wissen identifizieren, ebenso wie der Gebissene sich mit dem Ichneumon identifizieren muß. Wie geschieht diese Identifizierung? Bei dem Gebissenen durch Hypnotisierung durch den Hypnotisator, der bei seinem Tun anknüpft an die im Gebissenen vorhandene Idee des Ichneumon. Ähnlich geschieht die Identifizierung der Seele mit dem Wissen durch Hypnotisierung. Eine solche ist möglich, da ja das Wissen in der Gestalt der Çakti in ihr vorhanden ist, ein Anknüpfungspunkt für die Hypnotisierung also gegeben ist. Die Hypnotisierung kann aber nicht jeder vollziehen. Wer durch Hypnotisierung einen Menschen mit einem Ichneumon identifizieren will, muß sich zunächst selbst mit einem Ichneumon identifizieren können. So muß der, der bewirken will, daß die an dem Gifte des Āṇavamala kranke Seele sich mit dem Wissen identifiziert und so gesundet, selbst eine Selbstidentifikation des Wissens sein. Wo ist aber eine solche Personifikation des Wissens vorhanden? Doch nur da, wo Çiva, dessen Wesen reine, vollkommene Intelligenz ist, ist. Nur durch ihn, der das Wissen schlechthin ist, kann die Seele dazu gebracht werden, sich mit dem Wissen zu identifizieren und so von dem Mala befreit werden.

Für die Notwendigkeit der Erscheinung Çivas wird ferner hingewiesen auf das Wesen der Seligkeit.

„Wenn der große Wissende, der die jenseits aller Materie stehende Seligkeit gewähren muß, nicht kommt, wer wird erkennen?“

Kommentar: „O Herr, der du die vollkommene Weisheit besitzest, die den Weg offenbart zur Erlösung, die die 6 Adhvan von Mantra bis Kalā überragt, wer wird den Weg erkennen, wenn du nicht als Guru erscheinst?“ Payañ V, 9.

Die All-Seligkeit, zu der die Seele geführt werden muß, ist nicht eine Seligkeit, die in einer der vielen Welten, auch nicht in den höchsten Götterwelten erlangt werden kann. Sie überragt die 6 Adhvan, d. h. hat absolut nichts Stoffliches an sich und kann daher auch nur im Nicht-Stofflichen, d. i. in Gott selbst, erlangt werden. Hätte die All-Seligkeit irgend etwas mit dem Stofflichen zu tun, so könnten die Seelen vielleicht ohne direkte Erleuchtung durch Çiva selbst in den Besitz der All-Seligkeit gelangen. Nun aber befindet sich die All-Seligkeit jenseits des Stofflichen, und kein im Stofflichen, also in einer ganz anderen, niederen Sphäre befindlicher Mensch oder

auch Gott kann Aufschluß über sie geben und zu ihr hinführen. Nur Çiva, der allein dem Stofflichen nicht unterworfen ist, kann es. Die Belehrung durch Çiva selbst ist eine conditio sine qua non zur Erlangung der Seligkeit.

Payañ V, 10 wird die Notwendigkeit der Erscheinung Çivas als Guru noch durch eine Analogie ausdrücklich erhärtet. „Das Wissen kann ohne ihn entstehen, wenn aus dem Kristall ohne die Sonne Feuer hervorgehen kann.“ Läßt man durch einen Kristall hindurch auf einen brennbaren Stoff Sonnenstrahlen fallen, so entzündet sich derselbe. Ohne die Sonnenstrahlen aber kann der Kristall trotz des ihm innewohnenden Glanzvermögens eine Entzündung eines Gegenstandes nicht bewirken. Lösen wir das Gleichnis auf, so haben wir Feuer gleich erlösendes Wissen, Sonnenstrahl gleich Guru, Kristall gleich Seele zu setzen. Mag die Seele dank der ihr von Ewigkeit her innewohnenden Çakti Çivas auch eine gewisse Erkenntnis haben, so genügt diese doch nicht, ihr ein solches vollkommenes Wissen zu vermitteln, daß sie würdig wird, die All-Seligkeit zu erlangen. Zu der Seele mit der auf Grund der ihr innewohnenden Çakti Çivas erlangten Erkenntnis (Kristall plus dem ihm innewohnenden Glanz) muß noch der Guru (Sonnenstrahl) hinzukommen. Der Guru muß die in der Seele vorhandene Fähigkeit des Wissens viel weiter entfalten, als die materiellen Erkenntnismittel, mit denen Māyā sie ausrüstet, es können, muß ihr ein viel höheres Wissen vermitteln als ihr durch die Organe der Māyā vermittelt werden können.

Darauf, daß die natürlichen Erkenntnisorgane, mit denen die Seele Dinge dieser Welt erkennen kann, die spezielle Unterweisung durch Çiva selbst nicht überflüssig machen, macht Meykaṇḍa in seinem Bodha VIII, 3 noch ausdrücklich aufmerksam.

„Behauptung: „Die Seelen werden durch die 5 Sinne verwirrt und erkennen sich selbst nicht.“ Kommentar: „Den Einwurf der Çivasaṃkrāntavāda-Çaiva, die da sagen: „Die 5 Sinne, die die Erkenntnis der Gegenstände vermitteln, genügen zur Vermittlung des Tattva Jñāna. Der Höchste braucht nicht als Guru zu erscheinen“, aufnehmend, stellt er in Auflösung des 3. Teiles des Sūtra die obige Behauptung auf.“ Begründung: „Die Sinne zeigen nur das, was sie zeigen (ihre Eindrücke), wie die Farben in einem Kristall.“ Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da fragen: „Wie kann durch die Organe, die doch Wissen vermitteln, Verwirrung entstehen?“, wird die Behauptung begründet. Wie die mannigfaltigen Farben, die in die Nähe eines Kristalls gebracht werden, den Glanz des Kristalls unterdrücken und sich selbst zeigen, so unterdrücken auch die 5 Sinne das Wesen der Seele und zeigen der Seele nur die betreffenden von ihnen gezeigten Gegenstände.“ Beispiel: „Derjenige, der seine Beschaffenheit, das Wesen der 5 Sinne als sein eigenes

Wesen zu zeigen, ebenso wie der Kristall mannigfache Farben zeigt, bedenkend sich als verschieden von den lügnerischen Sinnen erkennt, wie die Farben verschieden sind von dem Kristall, und so die Lüge als Lüge erkennt, wird der Diener des Çiva, der die wahre Realität ist.“ Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Wenn die Sinne so ihre Wahrnehmungen zeigen, dann kann doch von einem Erkennen (überhaupt) nicht die Rede sein, auch wenn der Höchste als Guru unterweist, solange die Sinne vorhanden sind?“, wird das Mittel zum Erkennen genannt und das Vorige erhärtet. Wie der Kristall, der die allgemeine Eigenschaft hat, das Wesen der mannigfaltigen Farben, die sich in seiner Nähe befinden, als sein Wesen zu zeigen, ist die allgemeine Beschaffenheit der Seele, die die Natur der Sinne, die ihr zugesellt sind, nach dem Gesetz der Assimilisation als ihre eigene Natur zeigt. Wenn die Seele diese ihre allgemeine Natur erkennt, sich darüber klar wird, daß die mannigfaltigen und diese allgemeine Natur bewirkenden Sinne wie die Farben vom Kristalle von ihr selbst verschieden sind, und diese ihre durch die Sinne bewirkte allgemeine Beschaffenheit als Lüge erkennend ihr wahres Wesen kennen lernt, wird diese Erkenntnis bewirken, daß sie das Wesen des Çivasat, das von den Sinnen, die Asat sind, verschieden ist, als ihr Wesen erkennt, und sie wird dadurch zum Eigentum des Çivasat.“ — „Den Einwurf derjenigen, die da sagen: „Erkennen ist nicht möglich, solange die Organe vorhanden sind, da sie ja nur ihre Eindrücke zeigen. Wenn die Organe beseitigt sind, befindet sich die Seele weiter im Kevala-Zustand. Wie soll die Seele ihr Wesen erkennen?“, aufnehmend, zeigt er auch das Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Seele, auch wenn die Sinne vorhanden sind, und beweist so, daß die Begründung berechtigt ist.“

Daraus, daß die Seele durch die Organe gewisse Dinge erkennt, darf nicht geschlossen werden, daß sie eines göttlichen Guru nicht bedarf. Die durch die Organe vermittelte Erkenntnis ist keine fehllose, da die Organe die Dinge nicht so zeigen, wie sie wirklich sind, sondern nur so, wie sie ihnen, den Organen, erscheinen. Soll die Seele die Dinge so erkennen, wie sie wirklich an sich sind, so muß sie aufhören, die Dinge durch die Brille der den Dingen einen anderen Anschein gebenden Sinne zu betrachten, so muß sie also sich von der Vermittlung der Sinne emanzipieren. Dies bedeutet nicht etwa einen Rückfall in den Kevala-Zustand, da die Macht des Mala ja für die allein in Frage kommenden Seelen gebrochen ist und sie in der Çakti Çivas ja ein höheres, fehlloses Erkenntnisorgan besitzen. Diesem Organe müssen die Erkenntnisobjekte unter Umgehung der 5 Sinne, was ihre Vernichtung nicht zur Voraussetzung hat, vermittelt werden. Als Vermittler kann nur Çiva in Frage kommen, da außer ihm alles Asat oder wenigstens durch Asat beeinflußt ist. Die Erscheinung Çivas ist also unbedingt nötig, soll die Seele zu einem ungetrübten, vollkommenen Wissen gelangen.

### c) Die Unterweisung durch den Guru.

Den Inhalt der Unterweisung, die der als Guru erscheinende Çiva den reifen Seelen zuteil werden läßt, finden wir anschaulich in Payañ VI dargestellt. Wir folgen daher in der Darstellung desselben den Angaben dieses Werkes.

Frage: „Was wird der Herr, wenn er in der Gestalt des Guru erscheint, lehren?"

Antwort: „Der Eine, die Vielen, die Finsternis, das Karma, die zwei Māyā, diese sechs sind ohne Anfang."

Kommentar: „Es gibt sechs anfangslose Realitäten, Gott, der einer ist, die Seelen, deren es viele gibt, das Āṇavamala, das die Gestalt der Finsternis hat, Karmamala, die zwei Arten von Māya, die reine und die unreine Māyā."

Sum.: „Hier wird kurz gesagt, welche die sechs ewigen Realitäten sind." VI, 2.

Frage: „Wenn alle ohne Anfang sind, welche von den sechs Realitäten muß man wissen?"

Antwort: „Damit du lebst (d. h. die Seligkeit erlangst) erkenne, daß ein Tuer, getane Taten, Früchte der Taten, ein Vollstrecker existieren."

Kommentar: „O Schüler, erkenne dich als im Besitze einer Seele, die gute und böse Taten verrichtet, als im Besitze von Taten, die durch sie, die Seele, getan sind, von Freud und Leid, die die Früchte der Taten sind, eines Herrn, der die Taten sammelt und die Seelen sie verzehren läßt. Erkenne dies, damit du die Seligkeit erlangst." — „Die Unkenntnis dieser Dinge führt zum Hochmut, der sagt: „ich" „mein", und zum Übel der Seelenwanderung." VI, 3.

Das Tun Çivas an den Seelen ist ein dem Tun des Āṇavamala entgegengesetztes, wie ja auch sein Wesen dem Wesen des Āṇavamala entgegengesetzt ist. Das Tun des Āṇavamala ist ein Nichtwissen verursachendes Tun. Dem entgegengesetzt verhilft Çiva in der Gestalt eines Guru den Seelen zunächst zum wahren Wissen. Den Inhalt seiner Unterweisung bilden zunächst die ewigen Substanzen, Pati, Paçu, Pāça. Das Wissen um die Existenz der ewigen Substanzen ist aber von geringem Wert. Daher belehrt Çiva den Schüler weiter über das Verhältnis der Realitäten zu der Seele. Kennt die Seele das Verhältnis der anderen Substanzen zu sich, so kennt sie ihre Geschichte, ihr Geschick. Mit der genauen Kenntnis ihrer Geschichte erkennt sie die Möglichkeit des Fortschritts und der Verbessserung ihres Geschickes durch Vermeidung der früher gemachten und jetzt erkannten Fehltritte und Fehler. Çiva macht aber den Schüler mit der Geschichte seiner Seele bekannt, indem er ihn über das Gesetz des Karma und über die Auswirkung dieses Gesetzes aufklärt. Kenntnis des Gesetzes des Karma wird die Seele davon abhalten, wie bisher wegen ihrer Folgen verhängnisvolle Taten

zu verrichten. Ebenso wie die durch Āṇavamala bewirkte Unwissenheit über das Gesetz des Karma die Ursache ist, daß die Seelen unter das Gesetz des Karma geraten, so kann allein wahres Wissen über das Gesetz des Karma sie veranlassen, sich der Taten vollständig zu enthalten.

Was die Seelen über das Gesetz des Karma wissen müssen, ist kurz folgendes: sie müssen erkennen, daß es eine Machtüberschreitung und einen Übergriff in die Befugnisse Gottes darstellt, wenn sie glauben, sich betätigen zu müssen, da das Sich-Betätigen nicht ihre Sache ist, daß alle ihre Taten Vergeltung fordernde Verbrechen sind, daß es unmöglich ist, sich den Folgen der Taten zu entziehen, daß Gott es ist, der die Seelen die Früchte ihrer Taten genießen läßt, daß er die Früchte genießen läßt zum Besten der Seelen, damit sie von der Herrschaft des Karma-Gesetzes befreit werden.

Frage: „Kann man, um die Seligkeit zu erlangen, das nicht selbst erkennen?“

Antwort: „Wie der Leib durch die Seele lebt, so lebt auch die in dem Leibe befindliche Seele durch die Verbindung mit dem reinen Wissen.“

Kommentar: „Der Körper ist mit der Seele verbunden und steht in unzertrennlicher Gemeinschaft des Handelns mit ihr. So sind die in den Körpern befindlichen Seelen mit dem allgegenwärtigen Jñāna (Çakti Çivas) verbunden, eins mit ihm und unzertrennlich mit ihm existierend. Wie die Seele im Körper, so ist das Jñāna in der Seele.“ VI, 4.

Ob dieser Spruch eine Antwort auf die Frage: „Kann man das, was der Guru über das Gesetz des Karma lehrt, nicht selbst erkennen?“ darstellen soll, wie der Kommentator will, ist sehr zweifelhaft. Der Zusammenhang und auch der Inhalt des Spruches legen es näher, in ihm den Inhalt der weiteren Unterweisung durch den Guru enthalten zu sehen. „Karma zu verrichten ist Unrecht.“ Dies ist kurz der Inhalt des vorigen (3.) Spruches. Diese Aussage bedarf, soll sie nicht eine leere Behauptung darstellen, einer näheren Begründung. Die Seelen vom Tun des Karma abzuhalten, ist ferner kurz der Zweck der Unterweisung über das Karma. Soll dieser Zweck erreicht werden, ist es notwendig, die Möglichkeit, sich der Taten zu enthalten, aufzuzeigen. Diese doppelte Ergänzung zu Spruch 3 finden wir in diesem Spruche, in dem das Verhältnis der Seele zu Çiva, bezw. seiner Çakti, näher bestimmt wird.

Das Verhältnis der Çakti Çivas zu der Seele wird hier verglichen mit dem Verhältnis der Seele zu dem Leibe. Der Leib ist in all seinem Tun abhängig von der Seele. Die Seele muß zunächst den

Leib beleben und ihm so die mechanische Möglichkeit, sich zu betätigen, geben. Die Seele ist aber nicht nur berufen, die mechanische Kraft für die Betätigung des Leibes zu sein, sondern sie soll für den Leib auch das autoritative Prinzip bei all seiner Betätigung darstellen. Gebraucht der Leib die Seele nur als mechanische Kraft, emanzipiert er sich aber von der Leitung der Seele, der über ihm stehenden Intelligenz in ihm, so begeht er eine revolutionäre Tat, die nicht ungerächt bleiben wird. Das Wohlbefinden des Leibes ist nur dann gesichert, wenn er sich ganz und gar der Autorität und der Leitung der Seele, des ihm gegebenen Herrn, unterwirft. Wie der Leib sich nicht ohne die Seele betätigen kann, so kann auch die Seele sich nicht betätigen ohne die Çakti Çivas. Die Çakti Çivas stellt die die Fähigkeiten der Seele in Bewegung setzende und der Seele erst die physische Möglichkeit zur Betätigung gebende mechanische Kraft dar. Sie ist aber nicht nur dazu berufen, die mechanische Kraftstelle für die Betätigung der Seele zu sein, sondern als reine Intelligenz ist sie vor allem dazu berufen, die leitende und führende Autorität für die Seele in all ihrer Betätigung zu sein. Nicht nur, um der Seele die physische Möglichkeit zur Betätigung zu geben, sondern vor allem, um die Betätigung der Seele auch der Qualität nach zu beeinflussen, ist die Çakti Çivas von Anfang an in den Seelen zugegen. Die Seele hat aber, betrogen von dem Āṇavamala, die Çakti Çivas nur als mechanische Kraft benutzt und auch dies nicht, ohne dieses Tun der Çakti sich selbst zuzuschreiben, als Führerin und Leiterin aber hat sie sie beiseitegeschoben und sich selbst zum Herrn und Prinzip des Handelns gemacht, freilich ohne in Wirklichkeit der Herr zu sein, denn das Subjekt, das das Tun der Seele dirigiert und seiner Qualität nach bedingt, ist nicht die Seele, sondern das Āṇavamala, das, um ungestört regieren zu können, der Seele nur vorspiegelt, sie sei der Herr. All das Tun der Seele ohne Heranziehung der Çakti Çivas als autoritativer Herrin ist also seinem Wesen nach ein Verbrechen gegen die Çakti Çivas, die die rechtmäßige Herrin der Seele ist. Es gilt für die Seele, die Souveränitäts-Stellung der Çakti Çivas zu erkennen und anzuerkennen und in Zukunft nur in Harmonie mit ihr zu handeln. Das bis jetzt begangene Majestätsverbrechen zu erkennen und in Zukunft der Çakti Çivas die Stellung, die ihr von Rechts wegen zukommt, einzuräumen, dazu will der Guru den Schüler durch die in unserem Spruche enthaltene Belehrung bewegen.

Frage: „Wie wird durch die Aruḷ gewirkt?"

Antwort: „Wie das Licht der Sonne, das dem Kristall die Fähigkeit gibt, den ihm innewohnenden Glanz und die Farben anderer Dinge zu zeigen, so verhält sich das Licht Çivas zu dieser Welt."

Kommentar: „Wie die Sonne die Ursache ist für das doppelte Vermögen des Kristalls, hinzukommende verschiedene Farben in sich aufzunehmen und doch seinen eigenen Glanz zu behalten und zu zeigen, so verhält sich Jñānaçakti, das Licht des Herrn, zu der Welt.“ — „Er ist die Ursache für alles, sowohl für den gebundenen als den erlösten Zustand.“

Sum.: „Durch diesen und die zwei vorhergehenden Sprüche wird die Art und Weise beschrieben, wie Gott die Welt leitet.“ VI, 5.

Im vorigen (4.) Spruche ist gesagt, daß die Çakti Çivas die mechanische und autoritative Kraft für die handelnde Seele sein muß. In diesem Spruche belehrt der Guru den Schüler darüber, wie es kommt, daß die autoritative Stellung der Çakti Çivas in der Zeit der Gebundenheit nicht zu ihrem Rechte kommt, und wie sie in der Zeit der Befreiung zu ihrem Rechte kommt, damit der Schüler sich davor hüte, nicht wieder das Majestätsverbrechen gegen Çiva zu begehen, und damit er wisse, wie er sich zu verhalten hat, damit ihre autoritative Stellung wirklich respektiert wird.

Die Seele ist wie ein Kristall. Ein Kristall hat die doppelte Fähigkeit, den ihm innewohnenden Glanz auszustrahlen und die Farben der in seinem Bereich befindlichen fremden Gegenstände in sich aufzunehmen und wie seinen eigenen Glanz auszustrahlen. Diese Fähigkeit kann aber nur in Kraft treten, wenn die Strahlen der Sonne auf ihn einwirken. Während der Nacht, oder wenn der Kristall durch einen undurchdringlichen Gegenstand gegen den Zutritt der Sonnenstrahlen abgesperrt wird, gibt er überhaupt keinen Glanz von sich. Schiebt sich etwas von den Sonnenstrahlen zu Durchdringendes zwischen Sonne und Kristall, so daß sie durch jenen Gegenstand hindurch den Kristall treffen, so nimmt der Kristall die Farben jenes Gegenstandes an und strahlt sie als seine eigenen wieder. Trifft die Sonne den Kristall direkt und ungehindert, so gibt dieser den ihm innewohnenden Glanz in solcher Klarheit von sich, daß er fast dem Glanze der Sonne gleichkommt. Ohne die Sonne bleibt der Glanz des Kristalls unsichtbar. Gelangt die Sonne nur indirekt zum Kristall, so kommt das Glanzvermögen desselben nur in einem gewissen Grade und nicht rein zur Entfaltung. Scheint die Sonne aber direkt ohne irgend ein Hindernis auf den Kristall, so strahlt er in einem Glanze, der dem der Sonne gleicht.

Lösen wir die Analogie auf, so haben wir unter Kristall die Seele, unter dem dem Kristall innewohnenden Glanz das dreifache Vermögen der Seele zu wissen, zu wollen und zu handeln, unter dem hemmenden Gegenstand, dessen Farben der Kristall widerstrahlt, die Māyā und ihre Produkte und unter der Sonne Çiva und seine Çakti zu verstehen. Wie der Kristall während der Nacht

dunkel ist und keinen Glanz von sich gibt, so ist die Seele im Kevala-Zustand, in welchem Āṇavamala die Seele vollständig beherrscht und sie gegen jede Einwirkung der Çakti vollständig abschließt, vollständig unwissend und unfähig, irgend etwas zu tun. Bei Sonnenaufgang ist die Sonne gewöhnlich von Wolken verhüllt, und die Sonnenstrahlen haben, bevor sie den Kristall erreichen, erst die Wolken zu durchdringen, was zur Folge hat, daß der Kristall nicht so klar erscheint, wie er seiner Anlage nach erscheinen kann, sondern nur einen Reflex der vielfach gefärbten Wolken von sich gibt. So verhält es sich mit den Seelen im Sakala-Zustand. In diesem Zustand sind die Seelen mit der Māyā behaftet, die der Çakti Çivas etwas Raum verschafft, um auf die Seelen einzuwirken, wie die Wolken den Sonnenstrahlen erlauben, auf den Kristall einzuwirken. Die Seelen können sich betätigen und erkennen, freilich nur innerhalb der Māyā und gemäß der Māyā. Um Mittag, wenn die Wolken verschwunden sind und die Sonne im grellsten Lichte scheint, ist die Einwirkung der Sonne auf den Kristall vollkommen, der Kristall strahlt in wunderbarer Klarheit. So verhält es sich mit der Seele im Çuddha-Zustand. Die Māyā ist verschwunden, Çiva kann ungehindert auf die Seele einwirken und alle ihre Kräfte völlig zur Entfaltung bringen; die Seele wird angefüllt mit göttlichem Wissen und göttlicher Seligkeit und ist kaum noch von Gott selbst zu unterscheiden.

Die Ursache also, daß die autoritative Stellung der Çakti Çivas nicht zu ihrem Rechte kommt, liegt nicht bei der Çakti — die ist immer dieselbe und ihre Stellung der Seele gegenüber ist auch immer dieselbe —, sondern bei dem Mala, das die Seele gegen die Einwirkung der Çakti Çivas auf sie abschließt. Im Kevala-Zustand, in dem das Mala die Seele wie eine dicke undurchdringliche Hülle umgibt, kommt nicht nur die autoritative Bedeutung der Çakti nicht zu ihrem Rechte, sondern auch die mechanische nicht. Im Sakala-Zustand, in dem die Hülle des Āṇavamala durch Māyā etwas gelichtet ist, tritt die mechanische Kraft der Çakti Çivas in Aktion, die autoritative Kraft aber noch nicht. Im Çuddha-Zustand, in dem das Mala ganz beseitigt wird, kann die Çakti ungehindert auf die Seele einwirken und reines Wissen usw. in ihr zur Entfaltung bringen. Der Guru lehrt den Schüler dies alles, damit er dem Mala, dessen Macht ja in ihm durch Iruvineioppu und Malaparipāka bereits gebrochen ist, nicht wieder erlaubt, sich wieder zwischen Çiva und seine Seele zu drängen, sondern sich ganz der Leitung und Führung Çivas hingibt und auf eigenes Tun verzichtet.

Frage: „Ich brauche nicht durch Aruḷ zu sehen. Ich will selbst sehen."

Antwort: „Wenn, wie zwischen dem Auge und dem Gegenstande ein Licht nötig ist, zwischen der Seele und dem von ihr zu Erkennenden ein Licht ist, hat die Seele die Möglichkeit, schnell zu erkennen. Wenn kein Licht da ist, hat die Seele nicht die Möglichkeit."
Kommentar: „Wenn das Licht des Jñāna seinen Platz nicht in der Mitte der denkenden Seele hat, wirst du die Gegenstände, wenn du sie auch mit Hilfe der äußeren Sinne genau betrachtest, doch nicht genau erkennen."
Sum.: „Es ist unmöglich, ohne Guru nur durch Worte zu erkennen." VI, 6.

Räumt man der Çakti Çivas nicht die autoritative Stellung ein, die ihr zukommt, so schneidet man dadurch der Seele die Möglichkeit des Erkennens und damit die Möglichkeit, die All-Seligkeit zu erlangen, ab. Daß ein Gegenstand vorhanden ist, und daß das Auge das Sehvermögen hat, genügt noch nicht, um den Gegenstand wirklich zu erkennen. Das Auge wird den Gegenstand nur dann wahrnehmen, wenn ein Licht hinzukommt und gewissermaßen eine Brücke vom Auge zum Gegenstand und umgekehrt schlägt. Ohne Licht ist der Gegenstand, mag er auch dem Auge gegenüberstehen, und mag das Auge auch noch so scharf sehen können, für das Auge unerkennbar. Ebenso bedarf die Seele eines vermittelnden Lichtes, um das zu erkennen, was zur Erlangung der All-Seligkeit nötig ist. Dieses Licht ist die Çakti Çivas. Fehlt dieses Licht oder verhüllt man sich gegen dieses Licht, so erkennt man die Wahrheit nicht, trotzdem die Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit in den Seelen vorhanden ist, auch wenn man sie lehren hört oder in Büchern beschrieben liest.

Frage: „Womit kann man das Erkennen der Seele durch die Aruḷ vergleichen?"
Antwort: „Wie die Sinne sich betätigen mit Hilfe der geringfügigen Tätigkeit (der Seele), so wisse, daß dein Tun das Tun des Königs ist."
Kommentar: „Wie das Tun der Sinne, die ohne Fehl zu gehen gemäß der nur geringfügigen Energie der Seele handeln, so, o Schüler, betrachte dein Tun als vermittelt durch die Kriyā-Çakti des Höchsten. Wenn du es so betrachtest, wird das Tun ohne Folgen bleiben und die Wiedergeburt aufhören."
Sum.: „Wir leben vermittelst des Handelns des Höchsten." VI, 7.

Hier wird die Notwendigkeit der Leitung durch die Çakti Çivas in bezug auf das Gesetz des Karma gezeigt. Die Seele verfällt dem verhängnisvollen Gesetz des Karma, weil sie sich die Souveränität, die allein der Çakti Çivas zukommt, anmaßt. Erkennt die Seele die Souveränität der Çakti Çivas voll und ganz an und verzichtet sie auf eigene Initiative und auf eigenes Tun und begnügt sie sich da-

mit, ein bloßes Werkzeug in der Hand Çivas zu sein, so ist sie nicht länger für ihre Taten verantwortlich und wird ihretwegen nicht zur Rechenschaft gezogen. Ihr Tun ist dann in Wahrheit nicht mehr ihr Tun, sondern ein Tun Çivas, der nicht nur die mechanische Kraft gibt, sondern auch die Seelen zum Tun veranlaßt und ihr Tun der Qualität nach bedingt, ebenso wie das Tun der Sinne der Seele zugeschrieben wird.

Der Satz: „Mein Tun ist ein Tun Gottes" aus dem Munde eines Siddhāntisten vermittelt also eine andere Idee als aus dem Munde eines Vedāntisten nach der Schule Çaṃkaras. Der Vedāntist sagt: „Mein Tun ist ein Tun Gottes", weil er sich für identisch mit Gott hält. Der Siddhāntist sagt so, weil er sich für von Gott beseelt, inspiriert und geleitet hält. Solange die Seele unter dem Einfluß des Āṇavamala steht, gilt die Seele als der Tuer. Erst nach der Beseitigung des Āṇavamala wird das Tun der Seele Çiva zugeschrieben; denn durch die Vorgänge der Iruvineioppu, des Malaparipāka und Çaktinipāta erhält die Betätigung der Seele gewissermaßen ein neues Subjekt. Das Subjekt ist jetzt nicht mehr die durch Āṇavamala, sondern die durch die Çakti Çivas beherrschte Seele. Die Taten, die die Seele unter der Herrschaft des Āṇavamala begeht, nimmt sie als ihre eigenen Taten in Anspruch und wird daher dazu verurteilt, die Folgen dieser Taten zu tragen. Nach der Außerkraftsetzung des Āṇavamala begeht sie auch noch Taten, aber diese Taten gelten nicht als ihre Taten; der Fluch ist ihnen genommen, sie bringen sie nicht mehr unter das Gesetz des Karma. Das Dichterwort: „Das ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären", das zutrifft für alle Taten, auch für die guten, die unter der Herrschaft des Āṇavamala begangen werden, trifft nicht mehr zu für die Taten, die unter der Herrschaft Çivas begangen werden. Da die Taten der durch die Çakti Çivas inspirierten und dirigierten Seele außerhalb des Gesetzes des Karma stehen, fällt natürlich auch die Notwendigkeit der Wiedergeburt hin.

Frage: „Wie geht das Erkennen unter dem Einfluß der Aruḷ vor sich?"

Antwort: „Versuche nicht, durch die Sinne zu erkennen, versuche auch nicht durch Betrachtung von Gegenständen zu erkennen. Versuche ferner nicht, dadurch, daß du dich selbst in den Vordergrund drängst, zu erkennen. Blicke auf das Sehende!"

Kommentar: „Erforsche nicht, von welcher Art das Jñāna ist; denke auch nicht, es wie Gegenstände durch Symbole zu begreifen, versuche auch nicht, es dadurch zu erkennen, daß du selbst in den Vordergrund trittst und dich seiner bemächtigst. Blicke auf das Jñana, das dich sieht."

Sum.: „Wenn du ohne Bewegung dastehst, wird die vollkommene Weisheit von selbst kommen." VI, 8.

Hier zeigt der Guru, wie man sich zu verhalten hat, damit eigenes Tun aufhört und die Çakti Çivas sich ungehindert auswirken kann. Zunächst zeigt er, auf welchem Wege das Ziel nicht erreicht werden kann. Vergeblich ist es, sagt er erstens, mit Hilfe der durch die Organe und Sinne vermittelten Erkenntnis zum wahren Wissen und zum rechten Handeln zu gelangen. Die Organe und Sinne sind Produkte der Māyā und als solche Materie. Solange man noch an diesen Organen und Sinnen festhält, so lange kann die Çakti nicht zu ihrem Rechte kommen; denn sie verhüllen die Seele, so daß die Çakti Civas nicht voll auf sie einwirken kann, wie die Wolken den Kristall vor der Sonne verhüllen. Vergeblich ist es zweitens, durch Betrachtung der Natur und ihrer Gesetze zu der Höhe zu gelangen, die erforderlich ist für die All-Seligkeit. Die Natur ist Materie und kann der betrachtenden Seele wohl ein gewisses Wissen, aber doch nicht das wahre Wissen, besonders nicht die Erfahrung Gottes, der reinen Intelligenz, übermitteln. Wer zur Erlangung des wahren Wissens seine Aufmerksamkeit auf die Natur richtet, der schließt damit seine Seele gegen die Einwirkung der Çakti, die nichts Zweites neben sich duldet, ab und erlangt das wahre Wissen und schuldlose Betätigung nicht. Vergeblich ist es drittens, durch Betrachtung seines Selbst zum wahren Wissen und rechten Handeln zu gelangen. Das Selbst ist nicht das Höchste, ist nicht autonom, sondern heteronom, nicht autodynamisch, sondern heterodynamisch, besitzt nicht eigenes Wissen, sondern nur vermitteltes Wissen. Das in den Vordergrund-Stellen des eigenen Selbst verleitet nur dazu, sich selbst zur Autorität zu machen und die wirkliche Autorität, die allein die All-Seligkeit herbeiführen kann, beiseitezuschieben. Der Guru weist hier also der Reihe nach die Methoden zurück, die die Logiker, Materialisten und Idealisten (Çaṃkara) zur Erlangung des wahren Wissens und damit der All-Seligkeit empfehlen.

Man kann auch die zwei ersten Negationen zusammenfassen und in ihnen einen Hinweis auf das Ungenügende des Pāçajñāna und in der dritten Negation einen Hinweis auf das Ungenügende des Paçujñāna erblicken. Nur das Patijñāna führt zum Ziele. Pati ist allein reines Wissen und daher allein imstande, reines Wissen zu vermitteln. Pati allein ist autonom und berechtigt, zu wirken, was er will, ohne einem Gesetz wie dem Gesetz des Karma unterworfen zu werden, und kann deshalb allein das Tun der Seele der Qualität nach so gestalten, daß es die Seele nicht unter das Gesetz des Karma bringt. Auf ihn allein gilt es daher die Aufmerksamkeit zu richten. Sich Çiva, und zwar Çiva allein hinzugeben, ist das einzige Mittel zur Erlangung des rechten Wissens, rechten Handelns und der wahren Seligkeit.

Frage: „Erlange ich dadurch Freude, daß ich der heiligen Aruḷ gegenüberstehend den Blick auf sie richte?"

Antwort: „Betrachte den erhabenen Gegenstand (die Aruḷ) als Freude. Verhülle dich so, daß das Licht des Jñāna dir das einzige Licht ist."

Kommentar: „Betrachte die Freude, die aus der Betrachtung des Jñāna entsteht, als ein großes Gut. Damit außer dem Lichte des Jñāna für dich kein anderes Licht besteht, tritt in es hinein und verbirg dich darin." — „Sich verbergen bedeutet unzertrennlich verbunden sein." VI, 9.

Frage: „Wann hören jene (Pāçajñāna und Paçujñāna) für immer auf, und wann tritt dieses (Patijñāna) ein?"

Antwort: „Siehe so, wie du durch die Aruḷ siehst! Damit das Nichtwissen nicht wieder sich einstellt, bleibe so, wie die Aruḷ dich hinstellt."

Kommentar: „Wie das Jñāna dir erscheint, so betrachte es. Damit der Zustand der Unwissenheit nicht wieder eintritt, lasse dich von der Aruḷ-Çakti absorbieren, wie sie dich absorbiert." VI, 10.

Sum.: „In diesen drei Sprüchen (8, 9, 10) wird gelehrt, wie wir das Jñāna erkennen können, wie wir, wenn wir es erkannt haben, mit ihm vereinigt werden, und wie wir ganz unter seinen Einfluß geraten."

Verzichtleistung auf die Vermittlung der Sinne, auf die sichtbaren Gegenstände, auf das Hervorkehren des eigenen Selbst ist im 8. Spruch gefordert. Ist damit nicht die Verzichtleistung auf alles, was den Menschen erfreuen kann, gefordert? Der Mensch glaubt, daß es keine andere Betätigung, kein anderes Erkennen und daher auch kein anderes Glückempfinden gibt als die durch die Sinne vermittelte und auf sichtbare Gegenstände gerichtete und von ihm selbst bewerkstelligte Betätigung usw. Diese Ansicht ist aber falsch. Es gibt auch ein Sich-Betätigen, Erkennen und Glückempfinden, das nicht durch die Sinne vermittelt wird, das der Materie nicht bedarf und bei dem das Selbst nicht das handelnde Subjekt ist. Dieses von den Sinnen, der Materie und dem Selbst losgelöste Leben ist nicht ein Übel, nicht ein Todeszustand, wie die Menschen gemeinhin denken, sondern wahres Leben. Dies gilt es zu erkennen. Auf Grund dieser Erkenntnis muß man sich von den Sinnen, von der Materie und dem eigenen Selbst emanzipieren und sich der Vermittlerin des neuen Lebens, der Aruḷ Çakti Çivas, restlos hingeben. Im Anfang wird man das Glücksgefühl, das das von den Sinnen, der Materie und dem eigenen Ich losgelöste Leben gewährt, noch nicht empfinden. Man darf sich aber dadurch nicht irremachen lassen. Je vollkommener die Unterdrückung der Sinne gelingt, je gründlicher man die Welt mit all ihren Gütern verachtet, und je mehr man den Ich-Gedanken aufgibt, und je restloser man sich der neuen Vermittlerin des Handelns, Erkennens und Glückempfindens

hingibt, desto umfangreicher wird das Glücksgefühl und die Seligkeit. Damit die Seele in den Vollbesitz dieses neuen Lebens in einer ganz neuen Sphäre gelangt, rät der Guru, gewissermaßen in die Çakti Çivas unterzutauchen, sich völlig in sie zu versenken, so daß alles andere für die Seele nicht mehr existiert. Die Seele darf sich nur von der Çakti Çivas beeinflussen lassen, alles andere muß sie sorgfältig von sich fernhalten. Sie gleicht einer photographischen Platte. Soll eine photographische Platte ein klares Bild von einem Gegenstande geben, so darf man nur die Lichtstrahlen, die von dem Gegenstande ausströmen, auf die Platte fallen lassen. Alles andere Licht muß sorgfältig ferngehalten werden. Dringt anderes Licht in die Camera ein, so entsteht auf der Platte ein unentwirrbares und unerkennbares Durcheinander. Ebenso verhält es sich mit der Seele. Erlaubt man allen Gegenständen, auf die Seele einzuwirken, so kann kein klares Erkennen, kein schuldloses Handeln, kein ungetrübtes Glückempfinden zustande kommen. Schließt man die Seele auf das sorgfältigste gegen alle Außendinge ab und richtet man sie nur auf die Aruḷ-Çakti Çivas, so wird Çiva Subjekt und Objekt des Erkennens, Handelns und Glückempfindens der Seele.

### d) Die Methode der Unterweisung durch den Guru.

Wir haben vorhin bereits gesehen, daß Çiva nicht allen Seelen in derselben Weise erscheint, daß er den Vijñānakalar in der ersten, den Pralayākalar in der zweiten und den Sakalar in der dritten Person erscheint. Çiva nimmt also Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse der Seelen. Dies tritt uns auch bei der Methode entgegen, die er anwendet, um den Seelen das rechte Wissen auch wirklich zu übermitteln.

„Die Wege, auf denen der Guru Pāça beseitigt, sind mannigfach, Nayana-Dīkshā, Sparça-Dīkshā, Vācaka-Dīkshā, Mānasa-Dīkshā, Çāstra-Dīkshā, Yoga-Dīkshā, Hotṛi-Dīkshā und andere. Von ihnen ist Hotṛi-Dīkshā zweifach: Jñānavati, Kriyāvati. Jñānavati verrichtet die sakrifiziellen Handlungen usw. nur in Gedanken. Kriyāvati verrichtet sie so, daß sie tatsächlich sichtbar sind. Hotṛi-Dīkshā erscheint als Nirpīsa und Sapīsa.“ Siddhiār VIII, 3.

Es werden hier 7 Unterweisungsmethoden angegeben, die je nach dem Bedürfnis der gerade in Frage kommenden Seele in Anwendung gebracht werden können. Die 7 Methoden stellen nicht eine aufsteigende Leiter dar, sondern gleichberechtigte Methoden. Daß in gewissen Fällen mehrere dieser Methoden kombiniert in Anwendung kommen, scheint nicht ausgeschlossen zu sein. Sehen wir uns die 7 Methoden kurz an. Da ist zunächst Nayana-Dīkshā, die Unterweisung durch das Auge. Der Guru blickt den Schüler an

und zerstreut durch seinen Blick die letzten Spuren des Āṇavamala und erleuchtet den Schüler. Die zweite Methode, Sparça-Dīkshā, vermittelt wahres Wissen durch Berührung. Der Guru berührt 5 wichtige Stellen des Körpers des Schülers und übermittelt ihm so das rechte Verständnis der 5 Buchstaben, der heiligen symbolischen Formel, die wir später kennen lernen werden. Bei der dritten Methode, Vācaka-Dīkshā handelt es sich um mündliche Unterweisung. Als Unterrichtsstoff dienen die Mantra, heilige Formel und mystische Lieder. Bei der 4. Methode, Mānasa-Dīkshā, bedient sich der Guru zum Zwecke der Beeinflussung des Schülers der Hypnose. Weitere Methoden sind Çāstra-Dīkshā, Unterricht in Philosophie, Yoga-Dīkshā, Übermittlung des wahren Wissens mit Hilfe der von der Yoga-Wissenschaft empfohlenen Mitteln der Askese. Die letzte Methode Hotṛi-Dīkshā, bedient sich der Symbole, wohl hauptsächlich der dem Gottesdienst zugrunde liegenden Symbole. Sie zerfällt in zwei Arten, Jñāna-Hotṛi und Kriyā-Hotṛi, je nachdem Wort oder Gedanken-Symbole oder Werk-Symbole angewandt werden. Weiter wird Hotṛi-Dīkshā eingeteilt in Nirpīsa und Sapīsa. Diese zwei Arten werden Siddhiār VIII, 4 und 5 wie folgt beschrieben:

„Nirpīsa-Dīkshā ist so, daß sie verrichtet werden kann von Kindern, Unwissenden, Alten, Frauen, von den Weltlichen, von den Kranken. Sie befreit die Novizen von den religiösen Pflichten, gibt ihnen die Vollmacht, die täglichen Pflichten, soweit als es ihnen möglich ist, zu verrichten. Sie selbst ist Niradhikāra-Dīkshā (d. h. autoritätslose Dīkshā). Sie erscheint als eine Zweifache, wenn man bedenkt, daß sie entweder nach dem Tode oder sofort die Mukti gewährt.“ (4.) „Diese ausgezeichnete Pīsa (Sapīsa) geschieht für die Edlen, die lernen und nachsinnen und von dem vorgeschriebenen Weg nicht abweichen. Sie macht, daß sie sich der Ordnung gemäß unter die täglichen Pflichten stellen, unter Naimittika (besondere Riten auf Grund von Gelübden) und unter Kāmya (religiöse Zeremonien zum Zwecke der Erlangung eines bestimmten Wunsches) und wird eingeteilt in Lokadharmini und Çivadharmini, die die Seligkeit bewirken. Sie wird daher Adhikāra-Dīkshā (autoritative, machtvolle Dīkshā) genannt. In ihnen (Nirpīsa und Sapīsa) sind enthalten Samaya-Dīkshā (Einführungs-Zeremonien), Viçesha-Dīkshā (Zeremonien, die zur Einführung in die Mysterien berechtigen), Nirvāṇa-Dīkshā (Zeremonien, die den Schüler berechtigen, Tempeldienste zu verrichten), Abhisheka-Dīkshā (die Zeremonie der Installation als Guru, die abschließende Zeremonie).“ (5.)

Die letzteren Zitate zeigen, daß die Unterweisung durch den Guru nicht im Sinne einer plötzlichen Erleuchtung verstanden werden muß, sondern daß man sie sich als einen stufenweise sich fortentwickelnden Prozeß denken darf. In Siddhiār werden 4 Stufen der Aneignung des vom Guru Gelehrten unterschieden. Es sind das die 4 Stufen des Hörens, des Meditierens, des Verstehens und der

Samādhi, die wir vorläufig kurz als die Stufe der Anwendung charakterisieren.

„Wie von dem Kristall ein Glanz ausgeht, wenn die Sonne auf ihn scheint, so wird, wenn der göttliche Guru kommt und gnadenvoll vor ihm erscheint, das erste Jñāna (Hören) entstehen. Wenn es entsteht (d. h. wenn der Schüler der Unterweisung sein Gehör schenkt), dann wird ihm Çiva sichtbar erscheinen (d. h. er wird in dem Guru Çiva erkennen), dann wird ihm das eigene Selbst offenbar, dann wird die ganze Welt in ihm selbst offenbar, dann wird das ganze Wesen Çivas, der als das Feinste und als das Größte und als die Seele aller Seelen überall gegenwärtig ist, direkt offenbar." (28.) „Wenn bei genügender Reife Çaktinipāta eintritt, dann wächst das Jñāna, dann werden sie (die Schüler) durch die Gnade des Guru (in den Gegenstand) hineindringen, darüber nachsinnen und wünschen, Samādhi zu erlangen. Diese werden in der Welt wie Jīvanmukta sein, ohne Wunsch und Abscheu Scherben und Gold in gleicher Gleichmut betrachten, werden so mit Çaṃkara (Çiva) in Advaita-Verbindung verbunden sein, daß sie weder Gott verlassen noch Gott sie und werden außer Çiva nichts anderes sehen." (29.) „Das Nichtwissen und das Wissen (durch die Sinne) beseitigend, im Inneren das Wissen durch die Gnade des Guru ohne zu erkennen erkennend, ohne nachzusinnen nachsinnend, ohne Verbindung mit den Antaḥkaraṇa und ohne Avasthā zu erleiden, wenn man so sein Verlangen schmilzt, dann wird der unzertrennliche Çiva getrennt erscheinen, dann wird er als die ganze Welt erscheinen und endlich auf der Jñānastufe des Verstehens weder als verschieden noch als nicht verschieden, sondern als der ewig als der Transzendente überall Gegenwärtige." Siddhiār VIII, 28—30.

Die Stufe des Verstehens führt dann weiter zur Samādhi-Stufe, der Stufe der Vollkommenheit, die später ausführlich beschrieben werden wird.

### 4. Die Reinigung der Seele in bezug auf das Wissen.

Wir haben gesehen, wie die Seele für die Unterweisung durch den Guru vorbereitet wird, und wie die Unterweisung sich vollzieht. Es gilt jetzt zu untersuchen, wie die Seele sich diese Unterweisung aneignet und dadurch aus einem Nichtwissenden zu einem Wissenden wird. Da nur derjenige, der Çiva weiß, als im Besitze des wahren Wissens gedacht werden darf, und da Çiva nicht wie andere Gegenstände durch Organe oder durch Meditation erkannt werden kann, ist es klar, daß das, was wir im V. Teil über das Erkennen von Gegenständen durch die Seele gelernt haben, nicht von dem Erkennen Çivas gelten kann. Dort hatten wir es mit dem Erkennen des Asat zu tun, hier aber mit dem Erkennen des Sat. Dort handelte es sich um ein Wissen, das in Wirklichkeit ein falsches Wissen ist, da es durch intelligenzlose Organe vermittelt und von einer Seele entgegen-

genommen wird, deren Erkenntniskräfte durch Āṇavamala geschwächt sind, hier dagegen um ein Wissen, das von der reinen Intelligenz der Çakti Çivas vermittelt und von einer Seele entgegengenommen wird, über die das Āṇavamala keine Macht mehr hat. Das wahre Wissen, mit dem wir es hier zu tun haben, bildet nicht eine Fortsetzung des Wissens, dessen die Seele sich bereits vorher erfreute, sondern stellt etwas ganz Neues dar, sowohl was den Inhalt als was die Vermittlung betrifft. Es ist nicht eine Weiterbildung früheren Wissens, sondern eine Ersetzung früheren Wissens durch ein neues, dem früheren Wissen entgegengesetztes Wissen. Weil es sich um etwas ganz Neues, dem Alten Entgegengesetztes handelt, ist es verständlich, daß die Aneignung dieses Wissens durch die Seele eine negative und eine positive Seite hat. Damit die Seele in den Besitz des durch den Guru gelehrten Wissens kommt, hat sie sich diesem nicht nur zuzuwenden, sondern sie muß sich auch von dem alten Wissen abwenden; sie hat das Neue nicht nur anzunehmen, sondern das Alte auch wegzuwerfen. Der Guru hat nicht nur neues Wissen mitzuteilen, sondern auch altes Wissen wegzuräumen. Bevor wir also schildern können, wie die Seele Çiva erkennt, d. h. wie sie in den Besitz des wahren Wissens kommt, müssen wir zunächst die Voraussetzung dafür schildern, nämlich wie die Seele sich von dem alten, durch Organe oder durch Meditation vermittelten Wissen emanzipiert.

### a) Die Beiseiteschiebung der falschen Erkenntnismittel.

Im Sakala-Zustand erkennt die Seele vermittelst der ihr von Māyā zur Verfügung gestellten Organe. Die Objekte für diese Erkenntnis sind nur die Produkte der Māyā, da Höheres durch Niederes nicht erkannt werden kann. Dieses durch Organe vermittelte Wissen um Produkte der Māyā heißt Pāçajñāna.

„Pāçajñāna besteht aus der Kenntnis der Veden, der philosophischen Systeme, der Smṛiti, der Purāṇa, der Wissenschaften und der Mantra, die aus Vaikārika-Vāc usw. entstehen, und aus der Kenntnis der aus den Tattva bis Nāda entstandenen Gegenstände.“ Siddhiār IX, 2.

Obgleich das Gebiet des Pāçajñāna ein sehr großes ist, so erstreckt es sich doch nur auf Asat. Zur Erkenntnis Gottes reicht Pāçajñāna nicht aus. Es wird in dem dem obigen Spruche unmittelbar vorangehenden Spruche diese uns schon aus Kapitel II, 9 und Kapitel V, 6 bekannte Tatsache durch die Worte: „Der Höchste kann durch Pāçajñana nicht erkannt werden“ noch ausdrücklich hervorgehoben. Ja Pāçajñāna langt nicht einmal zur rechten Erkenntnis des Asat hin, was aus folgender Bemerkung des Kommentators zu Bodha VII, 2 hervorgeht:

„Das Wissen, das durch Pāça zu der Seele gelangt, wird aus Höflichkeit Pāçajñāna genannt. Zu denken, daß dieses Wissen wirkliches Wissen des Pāça ist, ist Torheit, die darauf beruht, daß man die Sache nicht genau beachtet.“

Pāçajñāna ist zum wahren Wissen nicht nur ungenügend, sondern auch schädlich. Deshalb wird eine Beseitigung desselben verlangt:

„Jāgarātīta ist (erlangt), wenn die Seele als das Absolute dasteht, was eintritt, nachdem alle glänzenden Tattva sich der Seele nicht mehr nahen, nachdem das als Nichtwissen bezeichnete Atīta nicht mehr eintritt, und nachdem durch das erscheinende höhere Jñāna die eigenmächtige Betätigung der Seele beseitigt ist.“ Prak. X, 1.

Bei der geforderten Beseitigung des Pāçajñāna handelt es sich aber nicht bloß um eine äußere Beseitigung der Tattva. Wäre das der Fall, dann müßte man alle Seelen, die nicht in dem Besitze der Tattva sind, als reif zur Erlangung des wahren Wissens halten.

„Wenn man sagt, daß der Zustand ohne Organe Mukti ist, so wisse, daß dann die in den Eiern der Fische und Vögel, in dem Mutterleib, im Samen befindlichen Seelen Mukti erlangt haben, daß dann das Totsein, das Schlafen, das Bewußtlossein, das Anhalten des Atems, der Zustand eines von einer Schlange Gebissenen Mukti ist.“ Siddhiār IX, 3.

Wenn Beseitigung des Pāçajñāna gefordert wird, so ist darunter die innere Abwendung von der durch die Tattva vermittelten Erkenntnis gemeint, die fußt auf der durch die Unterweisung durch den Guru vermittelten Erkenntnis des wahren Wesens der Tattva und der durch die Tattva vermittelten Erkenntnisobjekte. Dies erhellt deutlich aus Bodha VIII. Hier werden die fünf Sinne, die Repräsentanten der Tattva, mit Zigeunern verglichen, aus deren Gewalt der Königssohn (die Seele) befreit werden muß:

„Wenn der Höchste als Guru erscheint und auf Grund des Tapas unterweist, daß die Seele in der Gewalt der 5 Sinne, der Zigeuner, aufwachsend ihr Wesen nicht erkennt, wird sie sie (die Sinne) verlassen und sich mit dem Fuß des Höchsten vereinigen, da sie ja nicht geschieden von ihm ist.“

Nachdem im 3. Adh. gezeigt ist, daß die Seele durch die 5 Sinne verwirrt wird und sich nicht selbst erkennt, wird im 4. Adh. gezeigt, in welchem Sinne das Verlassen der Sinne durch die Seele zu verstehen ist:

Behauptung: „Wenn die Seele sich als von den Sinnen verschieden erkennt, erlangt sie den heiligen Fuß des Höchsten.“

Kommentar: „Den Einwurf des Bhedavādaçaiva und anderer, die da sagen: „Für diejenigen, die die lügnerischen Sinne als von sich verschieden empfinden und die Lüge als Lüge wirklich erkannt haben, ist das genug. Da nach Beseitigung der Organe eine Betätigung nicht möglich ist, kann sich nicht ergeben, daß sie dem Höchsten untertan wird“, aufnehmend, stellt er in Auflösung des 4. Teiles des

Sūtra obige Behauptung auf." — „Weil, wenn die Seele von den Sinnen getrennt ist, auch der Kevala-Zustand statthat, sagt er, um den Kevala-Zustand auszuschließen, nicht: „Wenn die Seele von den Sinnen getrennt ist", sondern: „Wenn die Seele sich als von den Sinnen verschieden erkennt." Die Erkenntnis genügt."

Begründung: „Der Fuß Çivas ist wie der Fußboden, wenn der Strick einer Schaukel zerreißt."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Wie kann man sagen, daß ein solches Erkennen zur Erlangung des Fußes des Höchsten dient?" wird obige Behauptung begründet." — „Wenn der Strick einer Schaukel, der dem darin sich Schaukelnden als Stützpunkt dient, zerreißt, dann dient ihm der Erdboden und nichts anderes als Stützpunkt und ist für ihn wie eine Mutter im Unglück. Aus diesem Gleichnis ergibt sich die Berechtigung der Behauptung."

1. Beispiel: „Die Seele ist wie das durch einen Damm eingedämmte Flußwasser. Wenn sie von der sie eindämmenden, durch die Sinne vermittelten Erkenntnis befreit ist, erlangt sie den Fuß des fehllosen Höchsten und kehrt nicht zurück, ebenso wie das Flußwasser nach Beseitigung des Dammes in das Meer untertaucht."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wenn die Seele nach Trennung von den Sinnen nicht allein stehen kann, sondern sich mit Çiva vereinigt, wird sie zurückkommen, ebenso wie sie zurückkommt, nachdem sie nach Trennung von den Sinnen Kevala erlangt hat", wird gezeigt, daß das nicht der Fall ist, und das vorige erhärtet." — „Die Seele, die wie das Flußwasser, das, wenn einer einen Damm errichtet, vor dem Damm stehenbleibt und steigt, durch das durch die Organe vermittelte Pāçajñāna in ihrer Allgegenwart gehindert und räumlich beschränkt wird, erlangt den heiligen Fuß des fehllosen Çiva und taucht in ihn unter und kehrt nicht zurück, nachdem sie von dem Damme des Pāçajñāna befreit ist, wie das Flußwasser, das den Damm durchbrechend ohne Hindernis in das Meer fließt, sich mit dem Meerwasser vereinigt und nicht zurückkehrt." — „Da die Çakti des Mala beschränkt ist, können die Seelen, die im Kevala das Mala erlangt haben, wieder mit den Sinnen vereinigt werden. Da die Çakti Çivas unbeschränkt ist, kann die Seele, die sie einmal erlangt hat, nicht (zu den Sinnen) zurückkehren. Um das zu sagen, ist hier hervorgehoben, daß er fehllos ist."

2. Beispiel: „Wenn jede Gestalt Çiva ist, dann braucht keiner den Fuß Çivas zu erlangen. Wenn er verschieden ist von jeder Gestalt, dann ist er nicht der Höchste. Wie die anderen Glieder nicht wie das Auge sehen, so verhält es sich auch mit den verschiedenen Gestalten. Die Vorzugsstellung des Auges kann man beobachten, wenn Blinde die Sehkraft erlangen."

Kommentar: „Im Hinblick auf die Çivādvaitaçaiva, die da sagen: „Es ist nicht nötig zu sagen, daß sie nicht zurückkehrt. Was macht es für solche, die alles als Çiva erkannt haben, aus, ob sie zurückkehren oder nicht?" wird erhärtet, daß sie nicht zurückkehrt." — „Wenn nicht nur die Erkenntnis der Seele (Paçujñāna), sondern auch die Erkenntnis der Sinne (Pāçajñāna) Çiva (Patijñāna) wird, dann braucht ja, da kein wesentlicher Unterschied besteht, die Seele den Sakala-Zustand, in dem sie gemäß den Sinnen wandelt, nicht preis-

zugeben und den heiligen Fuß nicht zu erlangen. Daraus folgt, daß es niemanden gibt, der den heiligen Fuß Çivas erlangen muß, und daß der Ausspruch der Āgama bedeutungslos ist, daß die Seele sich im Mukti-Zustand befindet, wenn sie Pāça verläßt und Pati erlangt. Wenn man deswegen etwa sagen wollte, daß der Höchste in keinerlei Verbindung mit der Erkenntnis der Sinne stehe und getrennt von ihnen sei, dann wisse: Wenn die Erkenntnis der Sinne nicht auf ihn angewiesen ist, dann ist er dort nicht der Herr, dann erleidet seine Herrenstellung Einbuße. Wenn du fragst, was sonst das Wesen des Verhältnisses Çivas zu Pāçajñāna ist, so wisse, daß, wenn auch die Erkenntnis der Sinne ebenso wie die Erkenntnis der Seele durch Mischung zu Çiva wird, sie einander doch nicht gleich sind. Obgleich die 5 Sinne ähnlich existieren, so erkennen doch von ihnen der Körper, die Zunge, die Nase, das Ohr nicht in derselben Weise, wie das Auge durch das Licht mit dem Erkenntnisvermögen der Seele vermischt auch fernstehende Gegenstände durchdringend erkennt, sondern erkennen nur die zu ihnen kommenden Gegenstände dort, wo sie sich befinden. Diese Vorzugsstellung des Auges beobachte bei der Gesundung der Blinden.“ — „Obgleich der Höchste in beiderlei Erkenntnis gleicherweise zugegen ist, ist doch die Erkenntnis der Sinne nicht ebenso wie die Erkenntnis der Seele ein allgegenwärtiges Licht, sondern ein örtlich beschränktes Licht. Obgleich dieser Vorzug der Erkenntnis der Seele bei denen, die mit Mala behaftet sind und das allgegenwärtige Wissen verloren haben, nicht wahrnehmbar ist, so ist er doch wahrnehmbar nach Erlangung des Çiva, wenn das Mala beseitigt ist.“ — „Indem er sagt, daß, auch wenn die Seele zu Çiva wird, die Erkenntnis der Sinne ein beschränktes Licht bleibt und nicht wie die Erkenntnis der Seele ein unbeschränktes Licht wird, ergibt sich, daß die Seele nicht zurückkehren kann (zu den Sinnen).“

3. Beispiel: „O Schüler, der du erkannt hast, daß du nicht die 5 Sinne bist, der Sakala, der in der beschriebenen Weise die 5 Sinne aufgegeben und Çiva erlangt hat, wird durch die 5 Sinne nicht von Çiva geschieden. Wenn Mala und Karma, die wie das Moos vom Wasser entfernt sind, zurückkommen, entferne er sie dadurch, daß er den meditiere, der nie getrennt von ihm ist.“

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Weil nicht nur zutrifft, daß das Flußwasser nach Beseitigung des Dammes in das Meer eintritt und dort untertaucht, sondern auch, daß das durch den Fluß in das Meer eintretende Wasser durch denselben Fluß zurückkommt, ergibt sich, daß man auch sagen kann, daß die Seele, die den Fuß Çivas erlangt hat, zuweilen zurückkehrt. Daher kann man nicht sagen, daß ein Zurückkehren statthat“, wird der Grund des Zurückkehrens und das Mittel der Beseitigung des Zurückkehrens genannt und die Behauptung erhärtet.“ — „O Schüler, der du den Siddhānta gelernt hast, der darüber aufklärt, daß du nicht wie die fünf Sinne ein Wesen mit beschränktem Wissen bist, wisse: Der Sakala, der in der oben beschriebenen Weise die durch die Sinne vermittelte Erkenntnis aufgibt und den Fuß Çivas erlangt, wie das Flußwasser nach Beseitigung des Dammes ins Meer eintritt und untertaucht, wird durch die 5 Sinne nicht wieder von Çiva getrennt.

Wenn die durch die Erlangung Çivas beseitigten Mala, Karma und Māyā in derselben Weise, wie das Moos, das dadurch, daß ein Stein ins Wasser geworfen wird, beseitigt wird, das Wasser wieder bedeckt, durch das Übel der Gewohnheit wieder erscheinen, wird die Seele, damit sie infolgedessen nicht wieder in die Herrschaft der Sinne gerät, sie beseitigen, indem sie durch die noch zu nennenden Mittel den Höchsten meditiert, der auch dann sie nicht verläßt." — „Diese drei Beispiele zeigen der Reihe nach, daß die Seele, die Patijñāna erlangt hat, nicht wieder zu der Sinnenerkenntnis (Pāçajñāna) zurückkehrt, daß das Zurückkehren ein Fehler wäre, und daß sie, wenn sie zuweilen infolge der Gewohnheit zurückkehrt, fähig ist, zu bewirken, daß das aufhört." Bodha VIII, 4.

Die erste Voraussetzung zur Erlangung des wahren Wissens ist, daß die Seele erkennt, daß die bisherige Erkenntnisweise falsch ist, daß es noch ein anderes Erkennen gibt als das durch die Sinne vermittelte, an das sie gewöhnt ist, und daß sie die bisherige Art und Weise des Erkennens aufgibt. Die Nutzlosigkeit der gewohnten Erkenntnisweise erkennt die Seele dem ganzen Umfange nach durch den Guru. Sie wird zunächst dadurch erschreckt, wie man erschrickt, wenn plötzlich der Strick einer Schaukel zerreißt. Sie wird sich aber bald wieder fassen, wie man sich schnell wieder faßt, wenn man sich auf dem festen Erdboden angelangt sieht, da ja der Guru ihr zeigt, daß es eine bessere Erkenntnisweise gibt als die durch die Sinne. Hat sie einmal die höhere Erkenntnisweise erprobt, so wird sie diese benutzen und nicht mehr für immer zu der niedrigeren zurückkehren mögen. Eine Nichtbenutzung der Sinne bedeutet nicht Tod, wie angesichts der Tatsache, daß im gewöhnlichen Leben irgendeine Betätigung ohne die Sinne nicht statthat, gefolgert werden könnte, da ja an Stelle der Sinne als Erkenntnismittel ein Ersatz vorhanden ist, nämlich die von Ewigkeit her in der Seele vorhandene Çakti Çivas. Die Tatsache, daß ein Ersatz vorhanden ist, erklärt auch, daß die Nichtbenutzung der Sinneserkenntnis nicht eine äußere Trennung der Seele von den Sinnen zur unerläßlichen Voraussetzung haben muß, sondern daß sie denkbar ist auch bei äußerem Intaktbleiben der Sinne. Dieses äußere Intaktbleiben der Sinne birgt eine gewisse Gefahr für die Seele in sich, nämlich die Gefahr, daß sie sich wieder den Sinnen hingibt. Diese Gefahr ist aber keine große, da die Seele Mittel zur Hand hat, sie zu beseitigen. Immerhin bringt diese Gefahr Pflichten für die Seele mit sich. Was das für Pflichten sind, werden wir später sehen (VI, 9). Vorher müssen wir eine zweite Voraussetzung zur Erlangung des wahren Wissens kennen lernen, nämlich die Notwendigkeit der Aufgabe des Paçujñāna.

Ist die Seele zu der Erkenntnis gekommen, daß das Pāçajñāna ein falsches Wissen vermittelt, und daß zur Erreichung des wahren

Wissens ein anders geartetes Jñāna erforderlich ist, so liegt es nahe, daß sie es zunächst mit dem Paçujñāna versucht. Was wir unter Paçujñāna zu verstehen haben, erhellt aus folgendem Spruche.

„Wenn die (mit den obengenannten zweifachen Welten, dem gedanklichen und dem gegenständlichen Universum III, 3 b) in Verbindung stehende Seele diese als unter sich stehend erkennt und aus Stolz sagt: „Ich bin Brahma", dann ist das Wissen ein Paçujñāna. Da eine solche noch im Körper gefesselt ist und noch zu lernen hat und nur eins nach dem anderen erkennt, wird sie Paçu genannt. Çiva erkennt von Natur alles auf einmal." Siddhiār IX, 2.

Nach diesem Spruche handelt es sich bei Paçujñāna offenbar um ein Wissen, bei dem die Seele in der richtigen Erkenntnis, daß alles Wahrnehmbare als Asat tief unter ihr steht und für Erlangung des wahren Wissens daher unbrauchbar ist, zwar von einer Verwendung der Sinne die zu dem tief unter ihr stehendem Asat gehören, zur Erlangung des wahren Wissens absieht, aber sich noch nicht bewußt ist, daß zum Zustandekommen eines Wissens die Hilfe des vollkommen Wissenden unumgänglich nötig ist, und infolgedessen sich selbst für die reine Intelligenz, für Brahma, hält, sich also die Rolle zuschreibt, die allein Çiva zukommt, der verschieden von ihr ist. Dieses Paçujñāna steht höher als Pāçajñāna, da es eine richtigere Erkenntnis des der Seele gegenüberstehenden Asat vermittelt, stellt aber noch nicht das wahre Wissen dar, da es noch nicht zur rechten Erkenntnis des Wesens der Seele verhilft, obgleich es diese zum Erkenntnisobjekt hat, und erst recht nicht des Çiva. Wie das Pāçajñāna es nur zu einem falschen Wissen des ihm als Objekt dienenden Māyeya bringt, so bringt auch das Paçujñāna es nur zu einem falschen Wissen der ihm als Objekt dienenden Seele. Durch Paçujñāna kann im günstigsten Falle das Māyāmala beseitigt werden, sofern es ja die Seele über das wahre Wesen der Produkte der Māyā aufklärt, aber nicht das Āṇavamala.

„Wenn man sagt, daß Samādhi (hier die Yoga-Samādhi im Unterschied zur Jñāna-Samādhi), (bei der die Organe untergehen) wie der Schatten (am Mittag) unter den Füßen, und bei der man sich selbst erlangt (wie man durch Pāçajñāna das Māyeya erlangt) Mukti ist, dann verschwindet das (Āṇava)mala nicht. Auch dieses Erkennen ist nur Paçujñāna." Siddhiār IX, 3.

Paçujñāna ist nicht imstande, das Āṇavamala zu beseitigen, da das von ihm allein anerkannte Erkenntnismittel, die der Seele eigentümliche Intelligenz, gewissermaßen von Natur dem Āṇavamala verfallen ist, ebenso wie der in Dunkelheit eingehüllte Kristall nicht imstande ist, die ihm umgebende Dunkelheit kraft der ihm innewohnenden Klarheit ohne Hilfe eines Lichtes zu zerstreuen. In dem Unvermögen des Paçujñāna, das Āṇavamala zu beseitigen, liegt der

Grund, daß es nicht das rechte Wissen vermitteln kann. Die Macht, die Seele über das Wesen des Māyeya zu täuschen, hat das Āṇavamala bei der zum Paçujñāna vorgedrungenen Seele nicht mehr, aber doch verhüllt es noch das Erkenntnisvermögen der Seele Çiva gegenüber. Die in Paçujñāna verstrickte Seele sieht Çiva nicht und hält sich daher fälschlich für das höchste Wesen. Wie das Pāçajñāna die Seele verleitet, sich fälschlich mit dem Asat zu verwechseln, so verleitet das Paçujñāna sie, sich fälschlich mit Sat zu verwechseln.

„Obgleich die Seele durch ihre eigene Intelligenz nichts erkennt, genießt sie doch als eigene Intelligenz (indem sie sich für eine selbstmächtig dastehende Intelligenz hält) alles für sich allein (indem sie alles sich selbst zuschreibt). Dies ist die Natur des Erkennens der Intelligenz der Seele. Wenn die Seele durch die Aruḷ Gottes Gott erkennt, wird sie auch sich selbst erkennen, weil sie dann (gewissermaßen) als Aruḷ existiert." Prak. VIII, 2.

Weil ihr Çiva noch verborgen ist, glaubt sie, das sie ohne seine Hilfe auf Grund des ihr eigentümlichen Erkenntnisvermögens weiß, was natürlich ein Irrtum ist, da ja das Wesen der Seele derart ist, daß sie ohne Anschluß an eine vermittelnde Größe sich überhaupt nicht betätigen kann. Dieses auf dem Wesen der Seele als Satasat beruhende Unvermögen der Seele wird von unseren Quellenschriften in diesem Zusammenhang besonders stark betont, und die Notwendigkeit der Preisgabe auch des Paçujñāna unmißverständlich hervorgehoben, weil man sich, solange man noch in Paçujñāna verstrickt ist, bei Umgehung Çivas alles Erkennen sich selbst zuschreibt, seine Herrenstellung also nicht beachtet.

„O Schüler, unter den Menschen werden die Asketen, die erkennen, daß das Wissen mannigfaltig (d. h. verwirrend) ist, wenn die eigene Intelligenz als die Intelligenz dasteht, und die durch die (reine, vollkommene) Intelligenz (Çivas) die (eigene) Intelligenz beseitigen und Wissende werden, die All-Seligkeit erlangen, wie die Zunge einer unbeweglich auf dem Fußboden stehenden Glocke." — „Wenn die Organe des Körpers beseitigt sind, wird der Atmanbodha vermittelst des Lautes (Paranāda) des tönenden Fußschmuckes (Paravindu) emporsteigen, sich mit Çivabodha vereinigen und untertauchen. Wenn dies der Fall ist, wird der am Ende des Lautes stehende Höchste mit seiner Çakti in der Jñāna-Gemeinde erscheinen und dich auf diese Weise liebend sich zu eigen machen." = „Nach dem Kuraḷ-Spruch: „Wenn man den wahren Anhalt erkennend den falschen Anhalt beiseiteschiebend wandelt" ist das Erkennen des wahren Anhaltes (wirkliche) Meditation. Das den falschen Anhalt beiseiteschiebend Wandeln ist Samādhi. Damit du Pein erleidest, wird der Hang nach Karma nicht wiederkehren." Paḍiār 32—34.

Der Glaube, für sich allein stehen zu können, ist ein falscher Wahn, der zu beseitigen ist, weil er die Seele abhält, sich an Çiva, die reine Intelligenz, anzuschließen.

„Man sieht, wenn ein Licht in der Finsternis zeigt. Wann wird der eitle Wahn fallen, daß man aus sich selbst sieht?" Payan VII, 3.

Der im obigen dargelegte Lehrgehalt ist uns schon von der Besprechung des Wesens der Seele als Satasat her bekannt. Daß er in diesem Zusammenhang mit besonderer Emphase wiederholt wird, hat seinen Grund. Es ist geradezu charakteristisch für den Siddhānta, daß der Lehrsatz von der Unfähigkeit der Seele, unmittelbar zu erkennen, an dieser Stelle wiederholt und noch besonders unterstrichen wird. Die Betonung dieses Lehrstückes in diesem Zusammenhang zeigt, daß der Siddhānta einen anderen Geist hat als seine zwei Brüder, Sāṃkhya und Vedānta, wenn er auch manches aus ihnen entlehnt.

Der Sāṃkhya leugnet die Existenz eines Gottes und lehrt in Konsequenz davon, daß die Seele auf sich selbst angewiesen ist und aus eigener Kraft zur Erkenntnis gelangen muß. Auch der Vedānta Çaṃkaras behauptet die Notwendigkeit und Möglichkeit des unmittelbaren Erkennens der Seele. Er kommt zu dieser Behauptung in Konsequenz seiner Identitätslehre. Ist die Einzelseele identisch mit der All-Seele, Brahma genannt, so muß alles, was von der All-Seele ausgesagt werden kann, auch von der Einzelseele ausgesagt werden. Es gehört zum Wesen Brahmas, unmittelbar zu wissen, gibt es doch außer ihm nichts, weder etwas, was erkannt werden muß (Brahma ist das All), noch etwas, was vermitteln kann. Das Nichtwissen der Einzelseele, das wir empirisch wahrnehmen, hat ihren Grund in dem Wahn, als ob man verschieden sei von Brahma. Solange sie glaubt, verschieden von Brahma zu sein und zum Wissen irgendeines Dinges außer sich, sei es Objekt oder Licht, zu bedürfen, weiß sie nicht. Gibt sie diesen Wahn auf, so weiß sie.

Die Voraussetzungen, unter denen der Sāṃkhya und der Vedānta Çaṃkaras zu der Behauptung kommen, daß die Seele unmittelbar mit den ihr natürlichen Kräften ohne irgendwelche Hilfe erkenne, fehlen bei dem Siddhānta. Er verwirft den Atheismus, der den Sāṃkhya zwang, ein unmittelbares Erkennen der Seele anzunehmen. Er verwirft die Identitätslehre, die den Vedānta verleitete, der Seele das Vermögen unmittelbaren Erkennens zuzuschreiben. Trotzdem er den Weg, auf dem seine Rivalen zu dem unmittelbaren Erkennen der Seele gelangten, nicht beschreiten konnte, war für ihn die Versuchung, ebenso wie sie, wenn auch anders begründet, ein unmittelbares Erkennen der Seele wenigstens für die Zeit nach der Schadlosmachung des Āṇavamala zu behaupten, groß. Ein unmittelbares Erkennen mußte bei der außerordentlich hohen Wertschätzung des Wissens bei den Indiern, an der die Siddhāntisten

auch partizipieren, sich naturgemäß mehr empfehlen als ein nur mittelbares Erkennen. Die Behauptung eines nur mittelbaren Erkennens auch für die höchste Stufe war in einem Lande wie Indien, in dem das Wissen im höchsten Ansehen steht, eine gar schlechte Empfehlung für das ganze System. Es wäre mehr als natürlich gewesen, wenn der Siddhānta der Seele nur für die Zeit der Knechtung durch das Āṇavamala das Vermögen des unmittelbaren Erkennens abgesprochen, für die Zeit der Vollkommenheit aber es ihr zugeschrieben hätte. Er behauptet aber auch für die Zeit des Wissens das Unvermögen der Seele, unvermittelt zu erkennen, und muß es behaupten, will er seinen Grundlehren unentwegt bis zur letzten Konsequenz treu bleiben. Der Siddhānta faßt die Seele als etwas neben Gott wirklich anfangslos Existierendes, andererseits aber läßt er sie auch wieder von Gott, dem Herrn alles Seins, abhängig sein. Will er seiner Annahme, daß die Seele etwas neben Gott wirklich Existierendes ist, nicht selbst die Grundlage nehmen, muß er ihr ein von dem Wesen Gottes verschiedenes Wesen zuschreiben. Er tut dies, indem er lehrt, daß Gott reines Wissen, die Seele aber kleines Wissen ist, daß Gott unmittelbar weiß, die Seele aber nur mittelbar, daß Gott Cit, die Seele aber nur Citacit ist. Weiter um seine Behauptung, daß Gott der Herr der Seele ist, nicht in eine inhaltslose Phrase aufzulösen, und um im letzten Grunde nicht zu einem alle Einheitlichkeit ausschließenden Pluralismus zu gelangen, muß das Abhängigkeitsverhältnis der Seele von Gott irgendwie im Wesen der Seele begründet sein. Ein nicht durch das Wesen der Seele bedingtes Abhängigkeitsverhältnis wäre kein wirkliches. Die Annahme, daß die Seele zu irgendeiner Zeit Gottes nicht bedarf, würde die Seele ihrem Wesen nach zu ihrem eigenen Herrn und das Abhängigkeitsverhältnis von Gott zu einem nur scheinbaren machen. Um die dem ganzen System zugrunde liegende Annahme der selbständigen Existenz und zugleich der Abhängigkeit der Seele nicht wieder umzustoßen, mußte der Siddhānta das Unvermögen der Seele, unmittelbar zu erkennen, als für alle Zeiten zum Wesen der Seele gehörig betrachten und Ernst damit machen, indem er der Versuchung, wenigstens der erlösten Seele ein unmittelbares Erkennen zuzuschreiben, widerstand und sich auch für die wissenden Seelen mit einem mittelbaren Erkennen begnügte. Der Folgerichtigkeit seiner Position gewiß, geht der Siddhānta noch einen Schritt weiter zum Angriff und erklärt die Annahme eines unmittelbaren Erkennens seitens der Seele für ein Hindernis zur Erlangung wahren Wissens, weil diese Annahme die Seelen davon abhält, sich der das wahre Wissen allein vermittelnden Çakti Çivas hinzugeben, und für eine

Ursache der Seelenwanderung, weil die Annahme der Möglichkeit eines unmittelbaren Wissens die Seele stolz zu machen geeignet ist und sie verleitet, aus eigener Machtvollkommenheit sich zu betätigen, was sie ja unter das Gesetz des Karma bringt.

Wie der Siddhānta seine Position betr. der Unmöglichkeit des unmittelbaren Erkennens der Seele auch auf der höchsten Stufe und der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Vermittlung näher verteidigt, haben wir zum Teil schon im vorherigen gesehen. Das Gesagte wird zum Teil noch ergänzt durch die Ausführungen im Bodha, Sūtra IX u. X. Wir lassen hier nur das im IX. Sūtra über diesen Punkt Gesagte folgen und verweisen für das im X. Sūtra Gesagte auf die Beschreibung des Patijñāna, um Wiederholungen zu vermeiden.

Das IX. Sūtra lautet: „Wenn die Seele den Höchsten, der weder durch Pāçajñāna noch durch Paçujñāna erkannt werden kann, durch das Auge des Jñāna erkannt hat und Pāça als einen durch keinen getrieben schnell dahinfahrenden Fata Morgana-Wagen erkennend aufgibt, ist Çiva für sie wie ein kühler Schatten. Die Seele muß gemäß dem Gesetze Sri Pañcākshara rezitieren."

1. Adhikaraṇa: Behauptung: „Erkenne den Höchsten durch das Jñāna-Auge."

Kommentar: „Den Einwurf der Çivasamavādaçaivar, die da sagen: „Obgleich nach dem vorigen Sūtra der Höchste nicht durch Pāçajñāna erkannt werden kann, so kann man doch annehmen, daß er durch Paçujñāna erkannt werden kann", aufnehmend, wird in Auflösung des 1. Teils des Sūtra obige Behauptung aufgestellt."

Begründung: „Er ist für Pāçajñāna und für Paçujñāna unerreichbares Erkenntnisobjekt."

1. Beispiel: „Einer, der nach Prüfung der Nerven, Knochen, Adern, Blut usw. sich nicht erkennt, erkennt, daß er auf eine andere Weise erkennen muß. Wenn man durch die Hilfe Gottes Gott und sich selbst nicht erkennt, wie will man sonst sein eigenes Selbst erkennen?"

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wie kannst du sagen, daß Çiva nicht auf eine andere Weise erkannt werden kann? Da das Erkenntnisvermögen der Seele, die nach Beseitigung des Mala direkt erkennt, gleich dem Patijñāna ist, kann man doch im Hinblick auf jenes sagen, daß Çiva erkennbar ist", wird die Weise, wie jenes Erkennen sich darstellt, beschrieben und dadurch jener Einwurf zurückgewiesen." —

2. Beispiel: „Das Auge, das zeigt, erkennt nicht selbst; es erkennt auch nicht die Seele, die es befähigt, zu sehen. So erkennt auch die zeigende Seele nicht sich selbst. Der Dieb, der die Seele befähigt, zu erkennen, ist der Höchste. Daher erkenne ihn in deiner Seele."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Das Auge, das einen vor ihm stehenden Gegenstand wahrnimmt, ist auch fähig, hinter ihm befindliche Gegenstände wahrzunehmen, wenn man sich umwendet. So ist auch die Seele, die prüfend erkennen kann, fähig,

deutlich zu erkennen“, wird gesagt, daß die Seele nicht das Vermögen hat, und erhärtet, daß sie nur durch die Hilfe Gottes erkennt.“ — „Das Auge, das, wenn von der Seele dazu instand gesetzt, einen Gegenstand wahrnimmt, erkennt doch nicht sein eigenes Wesen. Es erkennt auch nicht die Seele, die ihm den Gegenstand zeigt und es in Tätigkeit setzt. So kennt auch die Seele, die von Gott, der in ihr verborgen gegenwärtig ist, unterwiesen etwas prüfend erkennt, nicht ihr eigenes Wesen. Sie erkennt auch nicht den sie unterweisenden Höchsten. Weil der auch in dem prüfenden Wissen gegenwärtige Dieb der Höchste ist, suche und erkenne ihn in diesem Wissen.“ — „Weil er unsichtbar gegenwärtig ist, wird er Dieb genannt. Weil in denen, die Wissen erlangt haben, jenes Verborgensein Gottes aufhört, erkennen sie sich selbst und den Höchsten.“

Auf sich selbst angewiesen, kann die Seele nicht zum wahren Wissen gelangen. Dies muß sie anerkennen und auf Grund dessen Anschluß an die rechte Erkenntnisquelle suchen. Dies ist der Sinn der Forderung der Aufgabe des Paçujñāna. Es wird nicht die Vernichtung des der Seele von Natur zukommenden Erkenntnisvermögens gefordert, wie wir bei der positiven Beschreibung der Aneignung des wahren Wissens näher sehen werden, sondern nur die Anerkennung, daß die Seele aus eigener Kraft nichts kann, die Anerkennung der Herrenstellung Çivas und der Knechtsstellung der Seele auch in Sachen des Erkennens.

### b) Die Beiseiteschiebung der falschen Erkenntnisobjekte.

Damit die Seele Çiva erkennt, der allein Objekt des wahren Wissens ist, da er allein Sat, d. h. wirkliche Realität ist, muß die Seele sich von den Erkenntnismitteln, die ihrem Wesen nach niedrigerer Art sind als Çiva, emanzipieren, wie wir oben gesehen haben. Die Verzichtleistung auf den Gebrauch minderwertiger Erkenntnismittel ist aber nicht die einzige negative Voraussetzung zur Erlangung des wahren Wissens. Damit der Gegenstand richtig erkannt werden kann, darf sich nichts zwischen den Gegenstand und seinen Beobachter drängen. Die ganze Aufmerksamkeit des Zuschauers muß sich auf den Gegenstand konzentrieren. Dieser Forderung muß auch die Seele genügen. Will sie Çiva recht erkennen, so darf sie zwischen sich und ihm nichts anderes dulden, so muß sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf ihn konzentrieren. Nun befindet sich die Seele auch auf dieser Stufe noch in der Welt, und die Welt drängt sich immer wieder als Erkenntnisobjekt an sie heran. Wohl hat die Seele in Iruvineioppu erkannt, daß die Welt so, wie sie sie wahrnimmt, von zweifelhaftem Wert ist, aber damit ist sie doch noch nicht ganz los von der Welt. Es ist z. B. denkbar, daß die Seele sich von der sinnenfälligen Welt nur zurückzieht auf eine hinter

derselben liegende Ideenwelt, oder wie wir das, was sie hinter der sinnenfälligen Welt sucht, nennen mögen, und diese Welt für wirklich und für einen geeigneten Gegenstand der Erkenntnis hält. Die Loslösung von der Welt muß noch tiefer verankert werden, als es in Iruvineioppu der Fall ist. Sie muß nicht nur die Minderwertigkeit der Welt ahnen, sondern sie muß bestimmt sich bewußt werden, daß die Welt ein Asat ist und in keiner Weise wert, ein Gegenstand der höchsten Erkenntnis zu sein, und dieses Bewußtsein in die Wirklichkeit umsetzen. Erst wenn die Seele das wahre Wesen der Welt, die sich ihr zunächst als Erkenntnisobjekt aufdrängt, weil sie sie umgibt, und weil sie gestaltig ist, erkannt hat, wird sie imstande sein, sie unbeachtet zu lassen und ihre ganze Aufmerksamkeit auf Çiva zu lenken. Zu der Beseitigung aller minderwertigen Erkenntnismittel muß also noch die Beseitigung aller minderwertigen Erkenntnisobjekte kommen. Sehen wir zunächst, was unsere Quellenschriften über die Beseitigung der Welt als Erkenntnisobjekt sagen:

Behauptung: „Wenn man die Farbenunterschiede, die Asat sind, als Asat erkennt, ist man imstande, das, was wirklich vorhanden ist, als eine Verkörperung des Jñāna zu erkennen."

Kommentar: „Um die Frage, wie man denn jenes Jñāna-Auge erlangen kann, die sich, nachdem gezeigt ist, daß man den Höchsten durch das Jñāna-Auge erkennen muß, erhebt, zu beseitigen, wird in Auflösung des 2. Teiles des Sūtra in Fortsetzung des Vorhergehenden obige Behauptung aufgestellt." — „Um zu zeigen, daß in der Aussage: „Wenn Pāça beseitigt ist, wird Pati zum kühlen Schatten" Pāça die gewirkte Welt bedeutet, ist gesagt: „die Asat sind". Um der Kürze willen die Begründung mit anzudeuten, sagt er nicht: „die Welt", sondern „die Farbenunterschiede". Um zu zeigen, daß die Beseitigung des Pāça für die Seele das Hauptstück des Erkennens ist, sagt er nicht: „Wenn man Asat beiseite schiebt", sondern „Wenn man Asat erkennt". Um zu sagen, daß das Dasein als Schatten nicht etwas Neues ist, sagt er: „Das, was wirklich vorhanden ist." Um zu zeigen, daß Çiva (im Sūtra) für Patijñāna steht, ist hier gesagt: „Eine Verkörperung des Jñāna." Um zu zeigen, daß man dies nur durch Erfahrung erkennen kann, aber nicht durch Worte, ist gesagt: „Ist man imstande, zu erkennen."

„Die in der Behauptung enthaltene Begründung können wir auf folgende Weise getrennt ausdrücken."

Begründung: „Wenn man die mannigfaltigen Farbenunterschiede als verschieden vom Kristall erkennend beiseiteschiebt, ist das, was zurückbleibt, der Kristall."

Kommentar: „Durch das Beispiel, daß, nachdem man die verschiedenen Farben, die die Gestalt des Kristalls verhüllen, als nicht wesentliche Farben erkannt hat, das als wesentlich Übrigbleibende die wahre Gestalt des Kristalls ist, wird gezeigt, daß, wenn man die Welt, die die wesentliche Gestalt verhüllt und nicht wesentlich ist, für nicht wesentlich erscheint, das so Übrigbleibende das wahre Wesen des Jñāna ist."

1. Beispiel: „Wird nicht der unvergleichliche Höchste, der Nirguṇan, Nirmalan, der ewig Selige, der Absolute, wenn die Seele frei ist von Äther und den anderen Tattva, wie ein unbegreifliches Wunder als unzertrennliche Intelligenz erscheinen?“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Ist nicht das, was nach Beiseiteschiebung des Asat als Asat erscheint, ein Nichts und nichts anderes“, beschreibt er das Wesen des Jñāna und erhärtet das Vorige.“ — „Wird nicht der unvergleichliche Höchste, der nicht wie die unreine Welt mit den 3 Guṇa ausgerüstet ist und nicht messend erkannt werden kann, der nicht wie die gemischte Welt, die jenseits der drei Guṇa steht, als Produkt des Mala und Karma erkannt werden kann, der nicht wie die reine Welt, die jenseits des Mala und Karma steht, als Verkörperung der nicht ewigen Seligkeit erkannt werden kann, der nicht wie die Seele ist, die mit jenen 3 verbunden dem allgemeinen Wesen nach erkannt werden kann, sondern höher als die Seele und deshalb auf keinerlei Weise erkannt werden kann, nachdem die Seele den Äther und das übrige Asat als Asat erkannt und beiseitegeschoben hat, als ein Nichts erscheinen, das, weil es das durch Übung erlangte vermittelte Wissen überragt, dem Wesen nach nicht erkannt werden kann? Wird er nicht (vielmehr) als das Licht des Lichtes, das in dem vermittelten Wissen unzertrennlich zugegen ist, leuchtend erscheinen?“ (Unter der unreinen Welt ist die aus Prakṛiti entstandene Welt der Sakalar, unter der gemischten Welt die aus den Çuddhāçuddha-Tattva zusammengesetzte Welt der Pralayākalar und unter der reinen Welt die sich aus den 5 Çuddha-Tattva zusammensetzende Welt der Vijñānakalar zu verstehen.) „An Stelle des Patijñāna ist im Beispiel „Der Höchste“ gesagt.“

2. Beispiel: „Wenn du die beobachtend erkennbare Welt beobachtest und als Asat erkennst, dann wisse, daß das Übrigbleibende Sat ist. Du, der du beobachtend erkennst, bist nicht Sat. Dadurch, daß du dich mit dem Sat vereinigst und dich seinem Dienste hingibst, wird Asat vergehen.“

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Wir halten das, was nach Beseitigung der Tattva übrigbleibt, für etwas anderes. Aus welchem Grunde hältst du es für eine Verkörperung des Jñāna?“ wird das Vorige erhärtet.“ — „Wenn du die Welt, die durch beschränktes Wissen beobachtend erkannt werden kann, auf die vorhin beschriebene Weise eins nach dem andern beobachtend als Asat erkennst und beiseiteschiebst, dann ist das, was bis zum Schluß richtig als Erkenntnisobjekt Bestand hat, das von Asat verschiedene Sat. Dies erkenne! Wenn du sagst, daß das Sat, das so als von Asat verschieden erscheint, die Seele ist, so wisse: Du, der du bis jetzt in Verbindung mit Asat beobachtend erkennst, bist nicht das so erscheinende Sat. Wenn du sagst: „Es scheint, als ob dieses beobachtende Wissen nicht aufhört“, so wisse: Wenn du, der du in der Gewalt des Asat dich befindend beobachtend erkennst, dieses beiseiteschiebst und dich in die Gewalt des so erscheinenden Sat begibst und dich mit ihm vereinigst, dann wird das gewöhnliche Wesen des beschränkten Wissens dich verlassen.“

3. Beispiel: „Wenn die Seele das, was sie gesehen hat, als Nicht-Sat erkennt und als Asat aufgibt und den Höchsten in sich selbst meditiert und erkennt, wird sie mit Hilfe des Höchsten den Pāça beiseiteschieben, wie das Gift durch die Geier-Meditation beseitigt wird."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da fragen: „Wie kann man Asat als Asat erkennen und beiseiteschieben, wie kann man sich nach Beseitigung desselben in den Dienst des Sat stellen und sich mit ihm vereinigen, und wie kann dadurch die Asat-Erkenntnis vergehen?" wird es erhärtet." „Wenn die Seele die beobachtend erkennbare Welt als Nicht-Sat nach und nach erkennt und als Asat aufgibt und Gott, der, ohne beobachtend erkannt zu werden, in den Seelen zugegen ist, in sich selbst meditiert und erkennt, wird durch die Hilfe Gottes, der ohne Trennung zugegen ist, durch diese Meditation das gewöhnliche Wesen, das sie von Anfang an gefesselt gehalten hat, beseitigt werden, wie der Hypnotisator durch den Geier, der durch die Meditation über diesen erscheint, das Gift beseitigt." Bodha IX, 2. Näheres über die Geiermeditation siehe VI, 9.)

Die Seele hat die Aufgabe, Çiva zu erkennen. Um diese Aufgabe lösen zu können, muß zunächst alles, was Nicht-Çiva ist, als solches erkannt und beiseitegeschoben werden, damit es nicht zu einer Verwechselung oder zu einem Durcheinander kommt. Nicht-Çiva ist alles, was durch die Sinne erkannt werden kann, durch die äußeren Sinne sowohl als durch die inneren. Kann nun nach Beiseiteschiebung alles dessen, was man auf natürlichem Wege als außer sich befindlich irgendwie wahrnimmt, sei es durchs Auge und die anderen Glieder oder durch Nachdenken oder andere innere Vorgänge, noch von einem Wissen die Rede sein? Praktisch fällt es schwer, da man gewohnt ist, Wissen stets in Verbindung mit dem zu setzen, was beiseitezuschieben hier gefordert wird. Logisch ist aber für den Çaiva-Siddhānta die Möglichkeit gegeben, noch von einem Wissen zu reden. Das, was als außerhalb der Seele stehend durch äußere oder innere Erkenntnisorgane erkannt wird, ist alles Asat. Außer Asat gibt es noch die Seele und Çiva als selbständige Substanzen, letztere als zweieinige Substanz. Damit haben wir noch alles, was für das Zustandekommen einer Erkenntnis nötig ist, ein Erkenntnissubjekt, die Seele, ein Erkenntnisobjekt, Çiva, und ein Erkenntnismittel, die Çakti Çivas. Es braucht also nicht gefolgert zu werden, daß nach Beiseiteschiebung alles natürlich Erkennbaren von einem Erkennen nicht mehr die Rede sein kann. Meykaṇḍa setzt sich noch mit einem anderen Einwurf auseinander. Was zwingt uns, anzunehmen, daß nach Beiseiteschiebung des Asat zwei Substanzen, die Seele und der zweieinige Çiva, übrigbleiben? Logisch einfacher ist es doch, anzunehmen, daß nur eins zurückbleibt, nämlich die Seele. Daß etwas zurückbleibt, leugnet der Einwurf nicht. Die

Tatsache des Beiseiteschiebens erfordert ja ein von dem Beiseitegeschobenen verschiedenes Etwas. Der Einwurf läßt nur die Seele als Übrigbleibendes zu. Die Seele beweist sich dadurch, daß sie das Asat beiseiteschiebt, als etwas, das mit Asat in Verbindung gestanden hat, denn sonst wäre ein Beiseiteschieben nicht nötig und denkbar. Dadurch, daß sie mit Asat in Verbindung stehen konnte, beweist sie sich als Nicht-Sat an sich, da Sat an sich in keinerlei Verbindung mit Asat stehen kann. Weil sie nicht Sat an sich ist, deshalb konnte sie mit Asat in Verbindung stehen. Sie muß also ihrem Wesen nach etwas sein, das sich etwas anderem anschließt. Das Wesen eines Dinges kann nun nicht verändert werden, sondern bleibt sich stets gleich. So bleibt auch die Seele nach Beiseiteschiebung des Asat ein Etwas, das das Wesen hat, sich etwas anderem anzuschließen. Diesem Wesen der Seele wird man nur gerecht, wenn man nach Beiseiteschiebung des Asat neben der Seele auch noch Çiva, Sat an sich, als vorhanden annimmt und damit die Möglichkeit eines Wissens einräumt.

Außer Asat ist als falsches Erkenntnisobjekt noch die Seele denkbar. Wie nach Beseitigung der Erkenntnismittel der Māyā die Gefahr für die Seele besteht, sich selbst als unmittelbar erkennende Intelligenz zu halten und eine höhere Intelligenz über sich nicht anzuerkennen, so besteht auch nach Beiseiteschiebung der Māyā als Erkenntnisobjekt des höheren Wissens die Gefahr für die Seele, sich selbst für das Ende aller Dinge, für den richtigen Gegenstand des höheren Wissens zu halten und ihre Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten. Sich selbst zum Gegenstand der höchsten Erkenntnis zu machen, ist aber nicht weniger gefährlich für die Erlangung des wahren Wissens. Das eigene Selbst muß ebensogut zurückgedrängt werden als das Asat. Eine Seele, die ihre Aufmerksamkeit noch auf das eigene Selbst richtet, bleibt in der rechten Erkenntnis soweit zurück, als sie dem eigenen Selbst noch Aufmerksamkeit schenkt. Die Forderung nach Beiseiteschiebung des eigenen Selbst als Erkenntnisobjekt für das höchste Wissen wird daher in dem Siddhānta nicht weniger energisch erhoben als die Forderung nach Beiseiteschiebung des Asat. Wir können hier aber auf eine ausführlichere Darstellung verzichten, weil die Forderung der Beiseiteschiebung des Selbst eng mit der Forderung, allein Çiva als Erkenntnisobjekt zu betrachten, verbunden und ihre Darstellung von der positiven Darstellung des Vorganges des Erkennens Çivas durch die Seele gar nicht zu trennen ist, so daß Wiederholungen gar nicht zu vermeiden wären.

Daraus, daß der Çaiva-Siddhānta also die Beiseiteschiebung des Asat und des eigenen Selbst als Erkenntnisobjekte für den

Kandidaten des höchsten Wissens fordert, darf nicht gefolgert werden, daß auf der höchsten Stufe des Wissens ein Wissen um Asat und um das Selbst nicht statthat. Die Beiseiteschiebung des Asat und des Selbst als Gegenstände der höchsten Erkenntnis hat das Wissen um sie zur Voraussetzung. Man hat bereits Asat und das Selbst als Nicht-Sat an sich seiend erkannt und ist deshalb imstande, für sie kein Interesse mehr zu bekunden und die ganze Aufmerksamkeit auf Çiva zu richten, der mehr ist als Asat und das Selbst.

### c) Die Ausrüstung der Seele mit dem rechten Erkenntnislicht.

Im obigen lernten wir die negativen Vorbedingungen zur Erlangung des wahren Wissens kennen. Es erübrigt jetzt noch die positiven Voraussetzungen kennen zu lernen.

„Die Seele hat die Beschaffenheit eines Auges, das nicht Licht und nicht Finsternis ist." So wird Prak. III, 6 das Wesen der Seele beschrieben. Dieser Vergleich legt es uns nahe, zum Verständnis des Prozesses der Aneignung des wahren Wissens durch die Seele den Prozeß der Wahrnehmung eines Gegenstandes durch das Auge als Vergleich heranzuziehen. Prak. III, 7 wird der Prozeß der Wahrnehmung eines Gegenstandes durch das Auge wie folgt beschrieben:

„Wenn du sagst, daß das Licht dem Auge Sehkraft gebend zeigt, so wisse, daß dann vorher das Auge keine Sehkraft hatte. Die Sehkraft des Auges vermischt sich mit dem Licht der Lampe und erkennt die Gegenstände fern von ihnen stehend. Auf eine andere Weise erkennt es nicht. Die Sehkraft des Auges und der Glanz des Lichtes müssen sich vereinigen. Ihre Aufgaben sind verschieden."

Das Auge bedarf eines Lichtes. Aufgabe des Lichtes ist es, eine Brücke zwischen dem Auge und dem Gegenstande zu schlagen und das Auge zum Gegenstand und den Gegenstand zum Auge zu bringen. Das Licht tritt in das Auge ein, regt das dem Auge eigentümliche Sehvermögen an und trägt es gewissermaßen zu dem Gegenstande hin. Zu gleicher Zeit aber sondert das Licht ein Bild von dem Gegenstande ab und überliefert es dem von ihm herbeigebrachten Sehvermögen und geleitet dieses samt dem Bilde zu dem Auge zurück. Verweigert das Auge, mit dem Lichte so eine Verbindung einzugehen, so findet keine Wahrnehmung durch dasselbe statt, auch wenn es gesund und ein Gegenstand vorhanden ist.

Wie das Auge, so bedarf auch die Seele eines Lichtes. Pāçajñāna und Paçujñāna können als Lichter für die Erkenntnis des Sat

nicht in Frage kommen, wie wir vorhin sahen. Was ist denn das passende Licht für die Erkenntnis Çivas durch die Seele?

„Wenn man mit den 5 Sinnen erkennend sich absondert (von der Aruḷ-Çakti), was sind ohne sie (Çakti) die 5 Sinne, und was ist die Seele gegenüber dem zu Erlangenden?“ Payan̄ VII, 9.

Diese Frage wird denjenigen entgegengehalten, die da meinen, eines besonderen Lichtes entbehren zu können, weil man durch die Sinne gewisse Dinge erkennt und aus sich selbst einiges weiß. Es wird ihnen durch die Frage: „Was sind die 5 Sinne und die Seele selbst ohne ein besonderes Licht gegenüber einem Gegenstande wie Çiva?“ nahegelegt, über den Unterschied zwischen den Dingen, die man aus sich selbst weiß, und Gott, zu dessen Erkenntnis ein besonderes Licht für nötig gehalten wird, nachzudenken. Die natürliche Erkenntnis hat es nur mit irdischen Dingen zu tun. Damit, daß die Seele irdische Dinge erkennen kann, ist noch nicht gesagt, daß sie auch das höchste Wesen ohne weiteres erkennen kann. So verschieden Asat und Sat sind, so verschieden sind auch die auf Asat und die auf Sat gerichtete Erkenntnis. Was zum Erkennen des Asat ausreicht, reicht noch lange nicht zum Erkennen des Sat aus. Schon zum Erkennen des Asat hat die Seele eine Vermittlung nötig. Da liegt es doch auf der Hand, daß sie zum Ergreifen des höher als sie stehenden Sat erst recht nicht ohne Vermittlung auskommt. Zum Erkennen und Begreifen des Asat genügt die Vermittlung der Tattva, die ihrem Wesen nach Asat sind. Das, was das Sat dem Verständnis der Seele vermittelt, muß aber notwendig auch Sat sein, denn das Vermittelnde muß dem zu Vermittelnden homogen sein. Dem zu vermittelnden Çiva homogen ist allein die Çakti Çivas, ist sie doch dem Wesen nach eins mit ihm. Daher ist es die unerläßliche Vorbedingung für das Erkennen Çivas durch die Seele, daß diese sich der Çakti Çivas als Lichtes bedient. Wie das dem Auge innewohnende Sehvermögen gewissermaßen von dem Lichte zu dem wahrzunehmenden Gegenstande hingeleitet werden muß, so muß die Seele von der Çakti Çivas zu Çiva hingeleitet werden. Die Çakti muß die Seele, die ihrem Wesen nach tief unter Çiva steht, gewissermaßen zu Çiva hinaufheben. Damit sie dies kann, muß die Seele sich ihr hingeben, sich ihr anschließen. Durch den Anschluß an die Çakti wird die Seele gemäß ihrem Wesen, sich dem zu assimilieren, dem sie sich anschließt, gewissermaßen zur Çakti, d. h. partizipiert an dem Wesen der Çakti. Da nun diese wesensgleich mit Çiva ist, wird die Seele durch den Anschluß an sie gleichsam in die Sphäre Çivas gerückt, an ihn herangebracht, wie das Auge durch das Licht an den Gegenstand herangebracht wird.

Damit das Auge einen Gegenstand wahrnimmt, muß es nicht nur an den Gegenstand herangebracht werden, sondern der Gegenstand muß auch an das Auge herangebracht werden. Dieses geschieht ebenfalls durch das Licht. Damit die Seele Çiva erkennt, muß sie nicht nur in seine Sphäre hinaufgehoben werden, sondern er muß auch zu ihr herabsteigen. Wie geschieht das? Auf diese Frage erhalten wir Payañ VII, 10 eine Antwort:

„Ist es passend, von dem, der freiwillig gibt, zu denken, daß er durch uns gezwungen gibt? Was ist er im Vergleich zu ihm?"

Kommentar: „Es ist nicht recht, von demjenigen, der in der Lage ist, aus eigener Initiative und aus Liebe einen Gegenstand zu geben, zu denken, daß er ihn durch uns gezwungen gegeben hat. Was ist derjenige, der so denkt, in bezug auf die Seligkeit, die durch Aruḷ erlangt wird?"

Çiva ist der Höchste, der alle überragende Souverän. Er ist in all seinem Tun und Handeln von keiner höheren Macht irgendwie abhängig. Wenn er sich von der Seele erkennen läßt, so ist das eine freie Tat Çivas. Niemand kann ihn zu sich herab- oder an sich heranziehen, niemand kann einen Zwang auf ihn ausüben. Könnte die Seele Çiva aus eigener Kraft erkennen, so wäre sie ja mächtiger als er. Wenn jemand ihn erkennt, so geschieht es, weil er sich ihm freiwillig zu erkennen gibt. Die Seele ist also angewiesen auf ein Geben Çivas. Zum Geben bedarf es einer Hand. Als solche kann nach Lage der Dinge nur die ihm wesensgleiche Çakti in Frage kommen. Sie ist der Punkt, in dem Seele und Çiva sich treffen. So erweist sich also die Çakti Çivas als das rechte Licht zum Erkennen Çivas.

Die Seele, die sich der Çakti Çivas als Lichtes, und zwar ausschließlich, bedient, ist reif, ihn zu erkennen. Es ist dies eine Folgerung des Satasat-Wesens der Seele.

„Eine Kristall-Säule, von der das Licht Besitz genommen hat, ist ohne eigenen Schatten. So existiert keine Finsternis mehr, wenn (die Aruḷ von der Seele) Besitz genommen hat." Payañ VII, 7.

Gelangt das Licht durch allerlei Hindernisse wie Wolken usw. zu dem Kristall, so wird das dem Kristall innewohnende Vermögen, zu scheinen, nicht vollkommen in Tätigkeit gesetzt, und der Schein, der von ihm ausgeht, wird nicht vollkommen sein. Er wird nicht einen ganz klaren und in sich einheitlichen Schein von sich geben, sondern einen farbigen (die Farben stellen niedrigere Grade von Helligkeit dar) und in sich nicht einheitlichen (der Kristall zeigt auch die verschiedenen Farben der Hindernisse). Fällt das Sonnenlicht in seiner ganzen Kraft direkt auf den Kristall, so gibt er einen klaren Schein von sich, glänzt und funkelt wie die Sonne selbst; es

ist, als ob der Kristall ganz und gar von den Strahlen vollgesogen ist, ja als ob er selbst zur Sonne geworden ist. Nichts trübt die Klarheit, nicht einmal der eigene Schatten. Die dem Kristall innewohnende Fähigkeit des Scheinens ist vollauf entwickelt und in Tätigkeit gebracht, der Kristall ist lauter Licht. Gibt die Seele sich nach Beiseiteschiebung der minderwertigen Erkenntnismittel und Objekte der Çakti Çivas hin, so wird sie ganz von ihr angefüllt. Für irgend etwas anderes bleibt kein Raum mehr. Nichtwissen existiert dann nicht mehr für die Seele, ebenso wie in der direkt von der Mittagssonne beschienenen Kristallsäule keine Finsternis mehr vorhanden ist. Die Seele kann, wenn sie der Çakti Çivas direkt gegenübersteht, nicht einen Teil dem Nichtwissen reservieren. Sie wird Intelligenz, wie die Çakti Intelligenz ist.

Diese vollkommene Erleuchtung der Seele durch die Çakti tritt ein, sobald die Seele die vorhin besprochene negative Vorbedingung der Beiseiteschiebung des Asat erfüllt hat. Einer besonderen Tat bedarf es nicht von seiten der Çakti. Es ist nicht so, als ob die Çakti jetzt erst anfinge, zu erleuchten, oder jetzt in besonderem Maße erleuchte. Wie wir wissen, ist sie von aller Ewigkeit her als Intelligenz in der Seele vorhanden und vom Tage der Weltschöpfung an als erleuchtende Intelligenz auch tätig. Eine Änderung ihrer Tätigkeit tritt nicht ein, wohl aber eine Änderung der Stellung der Seele zu ihrer Tätigkeit und des Erfolges ihrer Tätigkeit. Solange die Seele noch von Asat beherrscht ist, weiß sie nichts von der Çakti und lebt dahin, als ob es keine Çakti gäbe, wie ein Blinder nichts von der Sonne weiß und dahinlebt, als ob es keine Sonne gäbe. Sobald aber das Asat beiseitegeschoben ist, bemerkt die Seele die Çakti und bedient sich ihrer. Ferner, solange die Seele in den Fesseln des Asat liegt, verhindert das Asat eine vollkommene Erleuchtung der Seele durch die Çakti, wie ein Star eine völlige Erleuchtung des Auges durch die Sonne verhindert. Die Folge davon ist unklare Erkenntnis, falsche Einschätzung, falsche Betätigung, unaufhörliches Wiedergeborenwerden. Sobald aber dies Asat beiseitegeschoben ist, kann die Çakti ungehindert auf die Seele einwirken und die Seele vollkommen erleuchten, ebenso wie die Sonne ein gesundes Auge völlig erleuchten kann. Wie das Nichtsehen eines Blinden und das Sehen eines Sehenden nicht zurückzuführen sind auf eine verschiedene Betätigung der Sonne, sondern auf das Vorhandensein bezw. Nichtvorhandensein eines Defektes im Auge, so sind das nicht völlig Erleuchtetwerden und das völlig Erleuchtetwerden nicht zurückzuführen auf verschiedene Betätigung der Çakti, sondern lediglich auf das Vorhandensein bezw. Nichtvorhandensein

des Mala in der Seele. Das Erleuchtetwerden der Seele durch die Çakti hat also nur die Aufhebung des Einflusses des Mala zur Voraussetzung. Die Voraussetzung für den Erfolg der Erleuchtung, d. h. für das Zustandekommen des wahren Wissens aber ist die Hingabe der Seele an die Çakti, das Sich-zeigen-lassen durch die Çakti.

„Wie einer, der mit goldgeschmückter Hand einen Feuerbrand trägt, so müssen die mit der Aruḷ (Çakti) angefüllten Seelen hinter dem Lichte der Wahrheit stehen." Kommentar: „Wie diejenigen, die mit goldgeschmückter Hand einen Feuerbrand halten, ihn so lange vor sich halten und sich dahinterstellen, bis sie die Gegenstände, die sie suchen, gefunden haben, so muß man, bis das Jñeya (das zu Erkennende, Çiva) offenbar wird, die Aruḷ vor sich halten und sich dahinterstellen. Dies ist die Stellung der mit Aruḷ verbunden bleibenden Seelen." Payañ VII, 8.

Wie die Seele sich während der Zeit der Gebundenheit dem Einfluß des Mala hingibt, so muß sie sich jetzt ganz und gar dem Einfluß der Çakti hingeben. Wie sie sich zur Zeit der Gebundenheit gewissermaßen mit dem Mala identifiziert, so daß sie sich selbst mit Mala verwechselt, so muß sie sich jetzt mit der Çakti Çivas identifizieren, muß ganz und gar in sie untertauchen, muß gewissermaßen mit ihr zu einer Einheit werden.

Die Forderung des Anschlusses der Seele an die Çakti Çivas erklärt auch, warum die Çakti, die doch in allen Seelen zu aller Zeit in derselben Weise gegenwärtig ist, nicht in allen Seelen und zu allen Zeiten dieselbe Wirkung hervorbringt. Solange die Seelen sich ihr nicht restlos hingeben, fehlt halt die subjektive Vorbedingung zum Erleuchtetwerden durch die Çakti, nämlich das Bewußtsein um den Nutzen der Çakti. Ihre Gegenwart, die sich immer gleich ist, wird unbeachtet gelassen oder wenigstens dem Werte nach nicht richtig eingeschätzt, erscheint der Seele nicht so, wie sie in Wirklichkeit ist.

„Selbst die süße Milch erscheint einigen bitter. Nachdem die den bitteren Geschmack verursachende Krankheit gehoben ist, wird die Seele den normalen Geschmack wiedererlangen." — Kommentar: „Die wiederhergestellte Zunge schmeckt, daß die Milch, die ihr vorher bitter erschien, süß ist, nachdem sie von der den bitteren Geschmack verursachenden Krankheit befreit ist." — „Nach Beseitigung der Finsternis des Mala wird auch die vorher verdunkelnde Maruḷ (Çakti als Tirodhāna-Çakti) als Aruḷ offenbar. Die Seelen erkennen dies auch. Um zu zeigen, daß das, was nach Beseitigung des Mala zutage tritt, die Seele (in ihrer wahren Gestalt) ist, ist in dem Gleichnis „Die wiederhergestellte Zunge" gesagt." — Sum.: „Hier wird gesagt, daß die Zeit, in der die Aruḷ erscheint, zusammenfällt mit der Zeit, in der die Seele wiederhergestellt sie erkennt." Payañ VII, 2.

Die objektive Vorbedingung der Erleuchtung, das Sein und Wirken der Çakti in der Seele, ist stets vorhanden. Zur wirklichen erfahrenen Tatsache aber wird die Erleuchtung erst dann, wenn die subjektive Vorbedingung, die völlige Hingabe der Seele an die Çakti, dazukommt, was erst nach Beseitigung der Macht der Mala eintreten kann. Das Hinzukommen der subjektiven Vorbedingung aber hat nicht ein in Tätigkeit- oder in Erscheinungtreten eines objektiv Neuen zur Folge. Dies Tatsachewerden der Erleuchtung stellt nicht ein objektives Geschehnis dar, sondern es besteht lediglich in einer andersgearteten Empfindung, die die Seele von der Gegenwart der Çakti erhält, hervorgerufen durch die Beiseiteschiebung der 3 Mala. In Kevala-Avasthā hat die Seele überhaupt keine Empfindung von der Gegenwart und Tätigkeit der Çakti. In Sakala-Avasthā weiß die Seele auch noch nichts Positives über die Gegenwart der Çakti, erfährt sie aber unbewußt an sich. Empfunden wird die Gegenwart der Çakti, weil sie durch Asat ihrer Wirkung nach gehemmt ist, nicht ihrem wahren Wesen nach, d. h. nicht als Aruḷ, sondern als Maruḷ, die Çakti erscheint ihr also nur als die wenig liebenswürdige Tirodhāna-Çakti. Die Empfindung von ihrer Gegenwart ist eine wenig beseligende und gleicht dem Geschmack, den man von der Milch bekommt, wenn man einen bitteren Geschmack im Munde hat. In Çuddha-Avasthā aber erscheint die Çakti der Seele als das, was sie wirklich ist, und ihre Gegenwart wird als eine beseligende gefühlt, anfangs vielleicht noch unbewußt, später aber bewußt, und deshalb nicht gemieden, sondern gesucht.

Die Notwendigkeit des Einswerdens der Seele mit der Çakti für die Erleuchtung wird besonders ausdrücklich in Bodha X, 1. Adh. behauptet und begründet. Der Wortlaut des Sūtra läßt es zweifelhaft erscheinen, ob in ihm von einem Einswerden mit der Çakti oder mit Çiva selbst die Rede ist. Die Tatsache, daß im Texte nicht der Ausdruck Çakti oder Aruḷ gebraucht ist, sondern der Höchste, legt es nahe, zu denken, daß hier von einem Einswerden mit Çiva selbst die Rede ist. Sūtra IX, 2, 1. Beispiel finden wir aber auch den Ausdruck „der Höchste", verstanden ihn aber auf Grund der ausdrücklichen Erklärung des Kommentators von der Çakti. (Seite 330.) Die Tatsache, daß der Kommentator zur Erklärung des Lehrgehaltes des in Frage stehenden 1. Adh. das Gleichnis vom Augenlicht und Lampenlicht heranzieht, und die Tatsache, daß von der Vereinigung der Seele mit Çiva selbst erst im XI. Sūtra die Rede ist, und daß wir es im X. Sūtra noch mit der Anbahnung dieser Vereinigung zu tun haben, rechtfertigen es vollkommen, dieses Adh. von der Vereinigung der Seele mit der Çakti zu verstehen. Wir lassen zu-

nächst die Übersetzung des X. Sūtra und des I. Adh., desselben folgen und werden uns dann noch einmal kurz die Frage vorlegen, ob es richtig ist, es von der Vereinigung der Seele mit der Çakti zu verstehen.

„Wenn die Seele so, wie der Höchste mit ihr eins ist, mit dem Höchsten eins wird und in dem Dienst des Höchsten steht, dann wird mit Mala und Māyā auch das machtvolle Karma verschwinden."

Kommentar: „Dieses Sūtra handelt von dem Wege der Zerstörung des Pāça." = „Nachdem er in den vorigen 3 Sūtra der Reihe nach das Wesen des Sādhana verrichtenden Subjekts (der Seele) und das Wesen des durch Sādhana erlangten Gutes (Satguru) und endlich die Art und Weise, wie man Sādhana verrichten muß, beschrieben hat, sagt er hier das Wesen des Nutzens des Ertrages des Sādhana. Der Nutzen ist ein zweifacher: Beseitigung des Pāça und Erlangung des Çiva. Die Art und Weise, wie zunächst die Beseitigung des Pāça, die der Nutzen der in dem vorigen Sūtra (IX) sich ergebenden Reinigung der Seele ist, und die erlangt wird, nachdem das beschränkte Wissen durch das Rezitieren der 5 Buchstaben (siehe VI, 9) vollständig beseitigt ist, entsteht, zu beschreiben, damit man das vorhin Gesagte deutlich versteht, ist die Absicht des X. Sūtra." = „Wenn die Seele analog ihres Zustandes in der Zeit der Gebundenheit, in der der Höchste, der durch das Jñāna-Auge erkannt werden kann, sich mit der Seele identifizierend in ihr zugegen war, so daß sie, obgleich er in ihr gegenwärtig erkannte, glaubte, daß sie es sei, die erkenne, weil er nicht als verschieden hervortrat, jetzt, obgleich sie mit dem Höchsten verbunden erkennt, weil sie nicht als verschieden von ihm hervortritt, sich mit ihm identifiziert und, ohne Fehl zu gehen, in seinem Dienste steht, wird mit Mala und Māyā auch das machtvolle Karmamala aufhören."

1. Adh. Behauptung: „Wie der Höchste als Seele existiert, so existiere als eins in ihm."

Kommentar: „Der Einwurf des Çivasamavādaçaiva, daß das Erkennen des höchsten Gutes auf Grund der Erleuchtung durch Jñāna zur Erlangung der Erlösung genügt, aufnehmend stellt er in Auflösung des ersten Teiles des Sūtra obige Behauptung auf."

Begründung: „Wenn man so steht, dann hört der Stolz, der „ich", „mein" sagt, auf, und man erlangt den heiligen Fuß des Höchsten."

Kommentar: „Wenn man nicht so steht, verschwindet Mala nicht. Wenn Mala nicht verschwindet, kann der heilige Fuß nicht erlangt werden." „Ich" bedeutet hier Jñātṛi (der Wissende), „mein" bedeutet Jñāna (das Wissen) und Jñeya (das Objekt, das zu Wissende)."

1. Beispiel: „In denen, die noch unterscheiden zwischen „Ich" und „Er", entsteht wünschendes Paçujñāna. Daher erscheint der Höchste nicht als der Herr, sondern als die Seele. Diejenigen, die da sagen, daß sie nichts sind und er alles ist, wird der Höchste zu seinem Fuß vereinigen und existieren, als ob die Seele nicht existiere."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Wie kann man ein so unterscheidend wissendes Wissen verwirrendes Wissen

nennen?“ wird die Begründung erhärtet.“ — „Weil in denen, die noch zwischen „Ich“ und „Er“, d. h. zwischen Jñatṛi und Jñeya, unterscheiden, ebenso wie in denen, die da sagen „Ich“, Paçujñāna zutage tritt, erscheint Çiva in ihnen nur als Paçujñāna und nicht als der Herr. Diejenigen, die Çiva so erkennen, daß das „Ich“ nicht als Herr zutage tritt, und sich vollständig mit Çiva identifizieren, so in seine All-Fülle untertauchen machend wird er zum Herrn.“

„Wenn du fragst, wie kommt es, daß, wenn Paçujñāna noch besteht, der Höchste gewissermaßen nicht ist, und wenn Paçujñāna nicht vorhanden ist, der Höchste ist, so werden wir es sagen.“

„Weil diejenigen, die genau zu beobachten vermögen, die Tatsache, daß das Augenlicht und das Lampenlicht unzertrennlich vermischt existieren, nicht erkennen, wenn sie beide getrennt für sich beobachten, wird, wenn man das Augenlicht für die Hauptsache hält, die Sehkraft in den Vordergrund treten und das Lampenlicht, obgleich es existiert, als nicht existierend betrachtet. Wenn man das Lampenlicht für die Hauptsache hält, wird die zeigende Kraft in den Vordergrund treten und das Augenlicht, obgleich es existiert, als nicht existierend betrachtet. Ferner, weil, obgleich man das Augenlicht und das Lampenlicht unterscheidend betrachtet, die Sehkraft in den Vordergrund tritt, wird man das Lampenlicht (nur) halb und halb erkennen, aber nicht vollkommen. Weil man ebenso die Art und Weise, wie die Seele und Çiva unzertrennlich vermischt stehen, nicht erkennen kann, wenn man sie getrennt betrachtet, erkenne in der angegebenen Weise.

Wenn du fragst, was halbes Erkennen und was vollkommenes Erkennen ist, so wisse: Das Erkennen des Lampenlichtes usw., das, wenn es mit dem Augenlicht zusammenkommt, als Lampenlicht oder als Sonnenlicht oder als Mondlicht erkannt wird, ist vollkommenes Erkennen. Weil wir das Augenlicht, das, wenn es mit diesen Lichtern zusammenkommt, nicht wie diese einheitlich erscheint, verschiedenartig erkennen, so ist das Erkennen desselben nur ein halbes Erkennen. Weil dieses deutlich ist, versteht es auch so von der Seele und dem Höchsten. Wenn du sagst: Kann man nicht sagen, daß, weil die Kraft des Augenlichtes vor Lampenlicht trübe wird, das Augenlicht nicht wie das Lampenlicht ein Erkenntnisobjekt ist, so wisse, daß man nicht so sagen darf, weil dann das Lampenlicht, wenn die Kraft des Augenlichtes trübe wird, durch nichts anderes als ein Objekt erkannt werden kann. Wenn du weiter fragst, was der Beweis dafür ist, daß das Auge, das nicht das Vermögen hat, von selbst nicht einmal soviel als ein Leuchtkäfer zu leuchten, die Eigenschaft eines Lichtes hat, so wisse: Du fragst als ein Unwissender. Es gibt keinen, der da sagt, daß, weil das Tönen, das eine Eigenschaft des Äthers ist, ohne Veranlassung auch nicht ein ganz klein wenig von selbst in Aktion tritt, deswegen das Tönen in der Gestalt von Echo nicht eine Eigenschaft des Äthers ist. Ebenso können nur Unwissende sagen, daß, weil auch das in dem Auge gegenwärtige Licht, wenn eine Veranlassung vorhanden ist, zutage tritt und nicht zutage tritt, wenn die Veranlassung fehlt, das Leuchten nicht eine Eigenschaft des Auges ist. Erkenne ferner, daß es das Wesen des Augenlichtes ist, als beschränkt zu

erscheinen, wenn der es erleuchtende Gegenstand räumlich beschränkt ist, und als allgegenwärtig zu erscheinen, wenn der Gegenstand allgegenwärtig ist." — „Wenn du sagst: „Was ist der Beweis für die Behauptung, daß das Augenlicht mit dem Lampenlicht vermischt wird? Es scheint, als ob es angebrachter wäre, zu sagen, wie zwischen den verschiedenen Augen, die auf einen Gegenstand gerichtet sind, kein Zusammenhang besteht, so besteht auch zwischen dem auf einen Gegenstand gerichteten Augenlicht und dem Lampenlicht kein Zusammenhang", so wisse: Dies ist ein Gerede Unwissender. Weil die auf einen Gegenstand gerichteten Augen sich gegenseitig nicht sehen, noch sich gegenseitig zeigen, liegt gar kein Grund vorhanden, daß sie sich mischen. Weil zwischen dem Sehen des Lichtes durch das Auge und zwischen dem Zeigen des Lichtes an das Auge ein Zusammenhang besteht, und weil das Auge, das diesen Zusammenhang nicht wahrnimmt, hier nicht als Beispiel gilt, und weil alle Āgama behaupten, daß die Sinne nur durch Vereinigung mit ihren Objekten, aber nicht durch bloßes einander Gegenüberstehen erkennen, ist die Behauptung, daß das Augenlicht und das Lampenlicht sich nicht miteinander vermischen, der Erfahrung nicht entsprechend. Daher erkenne, daß alles, was so über das Gleichnis gesagt ist, auch für das zu Vergleichende gilt." — „Ferner: Wenn du sagst: „Die hier als Beispiel angeführten Augen sehen sich nicht gegenseitig. Ebenso erkennen sich die Seelen nicht gegenseitig", so wisse, daß du als Unwissender redest. Die Aussage, daß die Augen sich nicht gegenseitig sehen können, besagt nichts anders, als daß sie nicht wie Licht oder Gegenstände für sich allein stehend erkannt werden können. Daher, wenn das Auge das Lampenlicht sieht, identifiziert es sich mit demselben und erhält die Fähigkeit des Sehens und sieht sich selbst in der Gestalt des Lichtes. Weil dies offenkundig ist, ist es angemessen, zu denken, daß, weil das Auge so auch andere Augen erkennen wird, so auch die Seelen, die nicht für sich stehen, mit Çiva verbunden sich selbst und andere Seelen erkennen werden."

Wie der Kommentator deutlich sagt, handelt das X. Sūtra von der Beseitigung des Pāça oder Mala und das XI. Sūtra von der Erlangung des Çiva. Da die Beseitigung des Mala infolge des Satasat-Charakters der Seele den Anschluß an eine andere Größe, als die nur Sat in Frage kommen kann, zur unerläßlichen Kehrseite hat, ist es nicht verwunderlich, daß in dem X. Sūtra auch von einem Einswerden mit Sat die Rede ist. Sat ist Çiva. Çiva existiert als eine Zweieinigkeit, als Çiva und als Çakti. Çiva ist er als der Transzendente, Çakti als der Immanente. Jede Betätigung Çivas geht zurück auf die Çakti. Die Beseitigung des Mala ist eine Tat, kann daher nur zuwege gebracht werden auf Grund der Betätigung der Çakti. Die Çakti muß das Mala beiseiteschieben, indem sie an seine Stelle tritt. Ist es durch die völlige Besitzergreifung der Seele durch die Çakti vollständig beseitigt und daher ein Anlaß zur Betätigung Çivas für die betreffende Seele nicht mehr vorhanden, so ist ein

Hervortreten der Çakti nicht mehr erforderlich; die Seele kann sich vereinigen mit dem transzendenten Çiva. So muß der Vereinigung der Seele mit dem transzendenten Çiva, weil die Beseitigung des Mala, die unerläßliche Vorbedingung der Vereinigung, eine Tat ist, die Vereinigung der Seele mit dem immanenten Çiva, d. h. mit der Çakti vorangehen. Im X. Sūtra handelt es sich um die Beseitigung des Mala, es kann hier also in dem oben zitierten 1. Adh. dieses Sūtra noch nicht von der Vereinigung der Seele mit dem transzendenten Çiva, sondern nur von der mit dem immanenten Çiva, mit der Çakti, die Rede sein.

Daß hier von der Vereinigung mit der Çakti die Rede ist, erhellt auch aus dem Umstand, daß der Höchste hier mit einem Lichte verglichen wird, das der Seele, dem Auge, gegenübersteht. Das Licht erscheint hier nämlich sowohl als Erkenntnisobjekt als auch als Erkenntnismittel. Das Auge, ein bedingtes Licht, muß das Licht erkennen. Wie geschieht das? Solange Auge und Licht als zwei getrennte Größen einander gegenüberstehen, kann von einem Erkennen des Lichtes durch das Auge nicht die Rede sein. Auge und Licht müssen gewissermaßen zu einem Eins werden. Das Licht muß sich mit dem Auge vermischen. Diese Vermischung geschieht auf Grund einer Tat des Lichtes, indem es auf das Auge einwirkt, in das Auge hineintritt. Damit die Seele, die bedingte Intelligenz ist, Çiva, der reine Intelligenz ist, erkennt, dürfen sie einander nicht als zwei getrennte Größen gegenüberstehen. Die Intelligenz Çivas muß sich mit der Intelligenz der Seele vermischen und ihr dadurch die Fähigkeit verleihen, ihre Intelligenz zu benutzen. Dieses kann nur erreicht werden auf Grund eines Einwirkens Çivas auf die Seele, also auf Grund einer Tat Çivas. Der tätige Çiva aber ist Çakti.

Die Çakti hat seit der Erschaffung der Welt auf die Intelligenz der Seele eingewirkt, die Wirkung ihrer Betätigung aber war für die Seele mehr oder weniger gehemmt durch Mala. Vollkommen kann die Wirkung ihrer Betätigung erst dann sein, wenn auch der letzte Rest von Mala beseitigt ist und die Seele sich ganz und gar ihrer Einwirkung hingibt, wenn sie nichts mehr zwischen sich und ihr duldet. Die Çakti kann aber nur dann die allein auf die Seele einwirkende Größe sein, wenn diese gegen alles andere abgeschlossen ist. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn sie ganz und gar miteinander existieren, wenn sie wie eine Größe dastehen. Solange noch irgend etwas sich zwischen Seele und Çakti drängen kann, erleidet die Intelligenz der Seele eine Einbuße, wird unvollkommen und dadurch ungeschickt zur Erkenntnis des Höchsten. Durch die völlige das Mala ertötende Vereinigung mit der Çakti

muß die Seele sich so geschickt erweisen, mit Çiva als dem Transzendenten vereinigt zu werden. Von einer auch nur ein klein wenig unvollkommenen Vereinigung mit der Çakti kann die Seele nicht übergehen zur Vereinigung mit dem transzendenten Çiva, weil auch die geringste Unvollkommenheit noch eine Betätigung Çivas, also die Çakti, erfordert. Eine ganz und gar vollkommene Vereinigung mit Çakti wird aber nicht so leicht erreicht, da das Mala, das von Ewigkeit her in engster Verbindung mit der Seele steht, sich nicht leicht verdrängen und außer Tätigkeit setzen läßt, wie wir später näher sehen werden.

Ist die Seele ganz und gar eins mit der Çakti, so ist sie im Besitze des wahren Wissens. Sie ist dann ebensosehr im Besitze des Wissens, wie sie in Kevala-Avasthā im Besitze des Nichtwissens ist.

„Wie im Licht sowohl als in der Finsternis die Mannigfaltigkeit als Einheit erscheint, so ist die Betätigung der Erleuchteten und Nicht-Erleuchteten.“ — Kommentar: „Daß mannigfaltige Gegenstände, ohne daß ihre Mannigfaltigkeit sichtbar wird, als eins erscheinen, ist in gleicher Weise sowohl im Lichte als in der Finsternis eine Wirkung des Erleuchtetseins und des Verwirrtseins.“ — Sum.: „Hiermit wird gesagt, daß die Vereinigung mit der Aruḷ im gewissen Sinne gleich ist der Vereinigung mit der Finsternis. Die Meinung ist, daß nichts anderes erscheint.“ Payan̄ VII, 4.

Für die mit der Çakti eins gewordene Seele gibt es schlechterdings kein Nichtwissen mehr. Alles Nichtwissen ist in Wissen verwandelt. Ein Blinder sieht absolut nichts, für ihn ist alles Finsternis, Licht, auch das hellste Licht, existiert für ihn nicht. Die von der Çakti völlig erleuchtete Seele gleicht im gewissen Sinne dem Blinden. Wie ein Blinder absolut nichts sieht, so sieht die erleuchtete Seele absolut alles. Wie für den Blinden alles, Licht sowohl als Finsternis, Finsternis ist, so ist für die erleuchtete Seele alles, Licht sowohl als Finsternis, Licht. Wie für den Blinden das Licht nicht existiert, so existiert für die erleuchtete Seele kein Nichtwissen mehr. Wie durch die Sonne die finstere Nacht in den hellen Tag verwandelt wird, so wird durch die Çakti das Nichtwissen der Seele gänzlich beseitigt und durch Wissen ersetzt.

Aber, wendet der Vedāntist ein, es handelt sich hier doch immer noch um ein vermitteltes Wissen und daher um ein beschränktes Wissen. Der Siddhānta weist den Einwand, daß das durch Çakti vermittelte Wissen ein beschränktes Wissen ist, zurück. Die Çakti vermittelt ein ganzes, in sich einheitliches Wissen. Wir haben früher die Seele mit einer photographischen Platte verglichen. Wir können in Fortsetzung dieses Gleichnisses die Çakti mit der

das Bild (Wissen) auf die Platte (Seele) vermittelnden Linse vergleichen. Alles, was sich in der Linse widerspiegelt, erscheint auf der Platte als Bild. Die Çakti ist reine Intelligenz. Da sie in allem, es durchdringend, gegenwärtig ist, gibt es schlechterdings nichts, was ihr verborgen ist. Sie ist die Linse, in der sich von Natur alles ganz selbstverständlich widerspiegelt. Alles konzentriert sich in der Çakti (Linse) zu einem einheitlichen Ganzen und wird als einheitliches Ganzes an die Seele (Platte) weitergegeben, die wegen der Beseitigung des Mala zur Entgegennahme desselben empfänglich ist. Das Wissen, das der Seele durch die Çakti übermittelt wird, ist also nicht ein auf ein mehr oder weniger großes Gebiet beschränktes, sondern ein alles umfassendes Wissen, umfaßt aucn die Materie und die Seele selbst, die sich ihr jetzt erst ihrem wahren innersten Wesen nach offenbaren, weil sie sich in ihrem Verhältnis zum Sat zeigen. Und dieses alles umfassende Wissen ist weiter nicht ein durch seine Mannigfaltigkeit, da es sich auf alles erstreckt, verwirrendes Wissen, sondern dank der konzentrierenden Kraft der Çakti (Linse) ein einheitliches, leicht zu überblickendes Wissen. Das durch Çakti vermittelte Wissen ist also sowohl an Umfang als an Einheitlichkeit ein vollkommenes und nicht zu überbietendes Erkennen. Und weil die Seele alles weiß, richtig weiß, kann sie auch von ihrem Erkenntnisvermögen richtigen Gebrauch machen. Der richtige Gebrauch aber findet in Mukti statt. Wir werden also darüber später zu reden haben. Hier handelt es sich um die Ausrüstung zum richtigen Gebrauch durch Mitteilung des allein rechten Erkenntnismittels und durch Mitteilung des richtigen Wissens über die ewigen Substanzen und ihre Beziehung zueinander, auf Grund dessen ein beseligendes Erfahren Çivas erst für die Seele möglich ist.

### 4. Die Reinigung der Seele in bezug auf die Betätigung.

Die Seele besitzt die drei Fähigkeiten des Wissens, Handelns und Wollens. Ihr Verderbnis besteht darin, daß sie diese Fähigkeiten entweder gar nicht (in Kevala-Avasthā) oder nur unvollkommen und nicht in der rechten Weise (in Sakala-Avasthā) benutzt. Das Unvermögen der Seele, ihre Fähigkeiten recht zu benutzen, ist im letzten Grunde zurückzuführen auf Āṇavamala. Wenn man nicht auf die letzte Ursache zurückgehen will, sondern sich an näherliegende Ursachen hält, kann man näher den falschen Gebrauch der Fähigkeit des Wissens dem Āṇavamala, des Handelns dem Karmamala und des Wollens dem Māyāmala zuschreiben. Wie die Fähigkeit des Wissens freigemacht wird, haben wir in dem vorigen Ab-

schnitt gesehen. Hier müssen wir untersuchen, wie die Fähigkeit des Handelns freigemacht wird. Damit die Fähigkeit des Wissens voll zur Entfaltung kommen kann, ist es nötig, daß die Seele das falsche Wissen, wie es durch unadäquate Erkenntnismittel und Objekte entsteht, beiseiteschiebt und sich ganz und gar der Çakti, die ja reine Intelligenz ist, hingibt. Ebenso erfordert die völlige Entfaltung der Fähigkeit des Handelns eine Beseitigung des falschen Handelns und die Hingabe der Seele an die Çakti, die sich ja nicht bloß als Jñānaçakti betätigt, sondern auch als Kriyāçakti.

### a) Die Befreiung der Seele vom Karmamala.

Alles falsche Handeln der Seele fällt unter den Begriff Karma. Karma bedeutet in dem Çaiva-Siddhānta nicht schlechthin Betätigung, denn dann dürfte er der Seele nicht die Fähigkeit des Handelns zuschreiben, sondern nur falsches Handeln und die Folgen dieses falschen Handelns. Falsches Handeln ist alles Handeln der Seele, bei dem sie der Herrenstellung Çivas nicht gerecht wird, das sie aus eigener Machtvollkommenheit tut, und umfaßt sowohl böse als gute Taten. Daß die Seele dem Karma anheimfällt, ist eine Folge des durch Āṇavamala bedingten Nichtwissens. Erst mit der Beseitigung des Nichtwissens ist die Möglichkeit des rechten Handelns gegeben. So ruht die Reinigung der Seele in bezug auf die Betätigung auf der Reinigung der Seele in bezug auf das Wissen. Die Beseitigung des Nichtwissens ist aber nicht die einzige Vorbedingung für die Befreiung vom Karma. Denn Karma besteht nicht bloß im falschen Handeln, sondern beschließt auch die Folgen des falschen Handelns in sich, deren Beseitigung nicht weniger nötig ist als die des falschen Handelns selbst, da auch sie Mala sind, und da durch den unvermeidlichen Genuß der Folgen neues Karma entsteht, d. h. zu der Beseitigung des Āgāmya-Karma muß noch die Beseitigung des Prārabdha-Karma und des Saṃcita-Karma kommen. Wir lassen zunächst in Übersetzung folgen, was Meykaṇḍadeva und sein Kommentator über die Beseitigung des dreifachen Karma sagen, und behandeln dann die Beseitigung des Āgāmya-Karma und seiner Folgen, des Saṃcita- und Prārabdha-Karma, gesondert.

Behauptung: „Stehe fehllos in dem Dienste des Höchsten."

Kommentar: Den Einwurf der Çuddhaçaiva, die da sagen: „Weil die Produkte des Karma und die Anstrengung, die als Hilfsmittel zum Genuß der Früchte dient, auf keine Weise beseitigt werden können, solange der Körper besteht, scheint es, als ob es kein Mittel gebe, zu verhindern, daß sie sich der Vereinigung mit Gott entgegensetzen", aufnehmend wird in Auflösung des 2. Teils des Sūtra die obige Behauptung aufgestellt."

Begründung: „Wenn man, außer durch seine Aruḷ, nichts tut, werden Nichtwissen und Karma nicht Eingang finden."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Es genügt doch, eins mit dem Höchsten zu sein! Wozu noch der Dienst des Höchsten?", wird die Behauptung begründet." — „Wenn die Seele, die für ihr Tun das Tun des Höchsten nötig hat, alles, was sie tut, in Übereinstimmung mit seiner Aruḷ tut, können Māyeya und Karma dem Einssein nicht hinderlich sein. Weil dies ein Mittel dafür ist, daß sie nicht wieder die Seele belästigen, ist obige Behauptung aufgestellt." — „Weil die Beseitigung des Mala sich oben bereits ergeben hat, muß hier das Nichtwissen die durch die Produkte der Māyā - verursachte Verwirrung bedeuten. Weil sie, solange der Körper nicht vernichtet ist, nicht untergehen, ist nicht gesagt, daß sie untergehen, sondern daß sie keinen Eingang finden."

1. Beispiel: „Wenn wir erkennen, daß wir nicht die Sinne sind, daß sie sich nicht nach unserem Willen betätigen, daß wir nicht die Gegenstände sind, daß wir das Eigentum des Höchsten sind, — wisse, daß die Diener des Höchsten, in welchem Körper sie auch sein mögen, kein Karma mehr haben. Die früheren Taten vergehen auch vor dem Höchsten."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Weil das Prārabdha-Karma, das von den mit Körpern Behafteten verzehrt zu werden gewünscht wird, und das daraus entstehende Āgāmya-Karma ohne Zweifel vorhanden sind, scheint es, als wenn es nicht angehe, zu sagen, daß sie nicht Eingang fänden, wenn man im Dienste des Höchsten stehe", wird die Begründung erhärtet." — „Die Sinne, die die Instrumente zum Begehren und Erwerben von Taten sind, sind Māyeya und nicht wir selbst. Ihre Betätigung geschieht nicht auf unsere Veranlassung, sondern auf Veranlassung des Höchsten. Auch die Gegenstände, die die Objekte für Verrichtung von Karma sind, sind wie die Sinne Māyeya und nicht wir selbst. Auch ihre Betätigung geschieht auf Veranlassung des Höchsten und nicht auf unsere Veranlassung. Weil wir, die wir mit ihnen in Verbindung stehend die Subjekte des Erwerbens und Verzehrens von Karma sind, nur wenn er unsere Fähigkeiten des Wissens und Handelns erleuchtet, tätig sein können, und wenn er uns nicht erleuchtet, nicht tätig sein können, sind wir in der Gewalt des Höchsten und unser nicht selbst mächtig. Wenn wir so das Wesen des Paçu und des Pāça richtig erkennen und all unser Tun als Taten betrachten, die wir durch die Aruḷ Çivas verrichten, so werden wir nicht durch sie gefesselt, in welchem Körper auch immer wir sie verrichten, und welche Taten auch immer wir verrichten. Auch Prārabdha-Karma, das Āgāmya-Karma unweigerlich im Gefolge hat, wird in Gegenwart des Höchsten, der es den Seelen auflegt, wenn der Körper zerfällt, untergehen." „Da das Saṃcita-Karma bei der Erlangung der Unterweisung wie der Same, der in Berührung mit Feuer gekommen ist, untergeht, ist hier unter „früheres" Karma Prārabdha-Karma gemeint."

2. Beispiel: „Da es die Pflicht der Großen ist, diejenigen, die bei ihnen Schutz suchen, zu beschützen, ist es nicht Parteilichkeit, wenn der Höchste diejenigen, die Schutz bei ihm suchen, be-

schützt. Wie er die sich ihm anschließenden Anhänger zu sich selbst macht, (sich mit ihnen identifiziert) und die anderen ihre Taten verzehren läßt, so tut er es auch mit dem früheren Karma."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wenn den Dienern des Höchsten das Prārabdha-Karma nicht wie den anderen auferlegt wird, sondern in der Gegenwart des Höchsten vergeht, ergibt sich dann nicht der Fehler, daß der so in zweierlei verschiedener Weise handelnde Gott parteiisch ist?", wird gesagt, daß das nicht der Fall ist, und das vorige erhärtet." — „Da es die Pflicht der Großen ist, diejenigen, die bei ihnen Schutz suchen, zu beschützen, ist es nicht Parteilichkeit, wenn der Höchste so nur die sich ihm Anschließenden beschirmt. Er macht, daß die sich ihm Anschließenden und ihm Dienenden wie er selbst vom Āgāmya-Karma unberührt bleiben, legt aber den anderen das Āgāmya-Karma auf. Daher verfährt er auch mit dem Prārabdha-Karma, das beide trifft, gemäß dem Verdienste in doppelter Weise." — „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen, daß dieses zweifache Tun Çivas Parteilichkeit sei, wird zugegeben, daß Çiva so handelt, aber durch den Hinweis auf das Sprichwort, daß ein Großer die Schutzsuchenden beschützen muß, gezeigt, daß das keine Parteilichkeit ist. Dieses wird noch weiter erhärtet durch das Beispiel von dem zweifachen Tun Çivas in bezug auf das Āgāmya-Karma. Weil andere Schulen zustimmen, daß Gott sich mit seinen Dienern identifiziert, und daß er den anderen ihre Taten auferlegt, und daß das nicht Willkür, sondern Unparteilichkeit ist, kann dies hier als Beispiel dienen."

3. Beispiel: „Obgleich Prārabdha-Karma und Māyā den Weisen noch bedrücken, wie der Geruch von Asa foetida dem Gefäß auch nach der Beseitigung noch anhaftet, geht das Āgāmya mit Māyā unter, weil er (der Weise) zu Çiva geworden ist und daher auf ihn gerichtet ist."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Dafür, daß Prārabdha-Karma auch diejenigen, die in Çivas Dienst stehen, belästigt, ist das Wort Tiruvācaka's: „Ich vermag Leid und die Fesselung des Körpers auch nicht ein wenig zu ertragen" ein Beweis. Wenn dieses (Prārabdha-Karma) sie belästigt, weil ja die Aussage, daß sie in ihnen gemäß ihren Verdiensten aufhören, (für Prārabdha) nicht zutreffend sein kann, muß auch das Āgāmya-Karma, das als Folge des Prārabdha-Karma entsteht, als Same für eine neue Geburt bleiben" wird hier der Grund dafür, daß Prārabdha-Karma noch belästigt, gesagt und erhärtet, warum deswegen die Aussage, daß sie in ihnen gemäß ihren Verdiensten aufhören, nicht falsch ist." — „Wie in einem Gefäß, das von dem aus ihm entfernten Asa foetida dessen Geruch angenommen hat, der Geruch zwar abnimmt, aber doch noch ein wenig bleibt, so nehmen auch in einem dem Höchsten dienenden Weisen, weil infolge der Gewohnheit dann und wann das Verlangen wieder erwacht, das Prārabdha-Karma und seine Instrumente wie Körper und die anderen Produkte der Māyā ab, bedrängen aber ab und zu noch ein wenig infolge der Gewohnheit. Obgleich dies der Fall ist, so bleibt doch das Āgāmya-Karma, das sonst unvermeidlich wegen des Prārabdha-Karma entsteht, nicht und gelangt nicht zur Reife, sondern geht mit dem Māyeya unter, weil er, wenn er etwa

aus Gewohnheit fehlgehen sollte, den Blick auf Çiva gerichtet dasteht, der nicht zuläßt, daß er fehlgeht, da der im Dienste Çivas Stehende zu Çiva geworden ist. Wie das Licht die Finsternis vertreibt, so vertreibt jener Blick auf Çiva das Āgāmya-Karma."

IV. Beispiel: „Wie die Asketen, die durch Feuer nicht gebrannt werden, und wie ein Reiter auf seinem schnellen Pferde, so verlieren diejenigen, die die Wahrheit erkannt habend ihren Blick auf den Fuß des Höchsten gerichtet halten, obgleich sie sich mit den 5 Sinnen einlassen, doch nicht ihre Geschicklichkeit."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wie können sie, wenn Prārabdha-Karma und Māyā sie belästigen, nicht fehlgehen und ihren Blick auf Çiva richten?", wird es durch ein Beispiel erhärtet." — „Wie diejenigen, die die Geschicklichkeit, ohne zu verbrennen auf Feuer zu stehen, besitzen, diese Geschicklichkeit nicht verlieren, auch wenn sie auf Feuer liegen, und wie diejenigen, die die Reitkunst gelernt haben, auch dann nicht ihre Geschicklichkeit verlieren, wenn das Pferd sehr schnell läuft, so werden auch diejenigen, die das Mittel, nicht in die Gewalt der 5 Sinne zu geraten, gelernt haben und ihren Blick auf den Fuß des Höchsten richten, wenn sie auch infolge davon, daß Prārabdha-Karma und Māyā sie belästigen, in Berührung mit den fünffachen Gegenständen kommen, deswegen doch nicht ihre Geschicklichkeit verlieren und nicht von neuem gefesselt werden."

V. Beispiel: „Wenn einer sein wahres Wesen als Satasat erkannt hat und nur durch Çivajñāna sieht, hat er kein Verlangen mehr nach Pāça. Wie in Gegenwart der Strahlen eines hellscheinenden Feuers die Finsternis nichts vermag, so werden diejenigen, die Sat erlangt haben, sich nicht in die Gewalt des machtlosen Asat begeben."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wie kommt es, daß die Seele, die Satasat ist und das wird, mit dem sie verbunden steht, nicht in ihre Gewalt gerät und ihre Fähigkeit beibehält, wenn sie, obgleich sie den Fuß Çivas erkannt hat, sich mit dem 5fachen Gegenstande einläßt?", wird das Wesen des Gesetzes der Assimilation erklärt und die Behauptung erhärtet." — „Wenn einer, der sein wahres Wesen erkannt hat, daß er nämlich wegen der Assimilation Satasat ist, ohne die Aruḷ Çivas nichts sieht, sondern nur durch sie sieht, hat er kein Verlangen mehr nach Pāça, der Asat ist. Daher werden diejenigen, die sich mit dem Höchsten vereinigt haben, sich nicht mit den Gegenständen, die Asat sind, das in Gegenwart des Sat seine Macht nicht ausüben kann wie die Finsternis in Gegenwart eines hellen Lichtes, einlassen." — „Da Sat und Asat einander nicht gleich sind, ergibt sich, daß, wenn diejenigen, die den Fuß Çivas erlangt haben, sich auch mit den 5 Gegenständen einlassen, sie deswegen ihre Fähigkeit nicht verlieren." Bodha X, 2.

Der in diesem Adhikaraṇa enthaltene Lehrgehalt wird von den anderen Quellenschriften zum Teil noch ergänzt und zum Teil noch deutlicher ausgesprochen. Wir wollen in dem Folgenden unter Hinzunahme der Aussagen der anderen Schriften uns des

Lehrstoffes zu bemächtigen versuchen, indem wir der Reihe nach schildern, wie die Seele vom Āgāmya-Karma, vom Saṃcita-Karma und vom Prārabdha-Karma frei wird.

### *a*) Die Befreiung der Seele vom Āgāmya-Karma.

Von dem Mala befreit und Çiva vereint zu werden, ist das Ziel, das die Seele zu erreichen hat. Mit Iruvineioppu und Malaparipāka einerseits und Çaktinipāta andererseits hat die Seele der Anlage nach, der Tendenz nach, das Ziel erreicht: Das Āṇavamala hat seinen Einfluß auf die Seele verloren, und die Çakti Çivas hat von ihr Besitz genommen. Wenn das Āṇavamala seine Herrenstellung auch verloren hat, so sind damit doch noch nicht die Folgen desselben verschwunden. Und wenn die Çakti auch von ihr Besitz ergriffen hat, so ist damit doch noch nicht gegeben, daß die Seele sich nun auch bewußt bis zu den äußersten Konsequenzen der Çakti hingibt. Die Voraussetzungen der Vollkommenheit sind gegeben, doch müssen sie sich noch auswirken. Die Çakti muß die durch Āṇavamala unvollkommen gemachte Seele vollkommen machen, indem sie die Folgen des Āṇavamala gänzlich beseitigt und die Seele dazu bringt, sich ganz und gar bis zu den äußersten Konsequenzen ihr hinzugeben. Zu diesem Zwecke tritt die Çakti zunächst als Jñānaçakti in Tätigkeit und beseitigt in der vorhin geschilderten Weise die von Āṇavamala bewirkte Unwissenheit und verschafft der Seele die Möglichkeit zum wahren Wissen. Das Wissen aber bedarf der Ergänzung durch das Tun; ein Wissen, daß sich nicht in die Tat umsetzt, ist nutzlos. Daher muß die Seele auch die Möglichkeit zum wahren Tun erhalten.

Die Quintessenz des Wissens, das die Seele durch die Jñānaçakti erlangt, und wodurch sie zur rechten Betätigung ihres Erkenntnisvermögens befähigt wird, ist, daß Çiva allein Sat ist, daß er der Herr ist, daß alles Geschehen im letzten Grunde auf ihn zurückzuführen ist, daß die Materie neben ihm wie ein Nichts ist, und daß die Seele sich ihm ganz und gar hinzugeben hat, mit ihm zu einer Einheit verschmelzen muß. Ein wirkliches Einssein mit Çiva hat zur Voraussetzung die Aufgabe des eigenen Ich, den Verzicht auf jede Eigenmächtigkeit, jeden Eigenwillen. Das Ich darf sich nicht über Çiva erheben, darf sich ihm auch nicht gleichstellen, sondern muß sich ihm völlig unterordnen. Deshalb wurde oben auch in bezug auf die Fähigkeit der Seele zu erkennen gefordert, durch Beiseiteschiebung aller unter ihr stehenden und daher ihr zu Verfügung stehenden Erkenntnismittel und Objekte je des eigenmächtigen

Gebrauches des Erkenntnisvermögens sich zu enthalten und das Verfügungsrecht über dieses Vermögen einzig und allein dem durch seine Çakti tätigen Çiva einzuräumen. Dieselbe Forderung gilt in bezug auf die Fähigkeit des Handelns. Man darf aus eigener Initiative gar nichts tun. Man darf seine Fähigkeit des Handelns nicht selbst benutzen, sondern muß sie ganz und gar Çiva zur Verfügung stellen, sie nur auf die Initiative Çivas hin in Tätigkeit treten lassen. Ein solcher Gebrauch wird am leichtesten dadurch erzielt, daß man sich aller Tätigkeit enthält, nirgends als Subjekt auftritt, sondern sich höchstens als Objekt gebrauchen läßt. Tatenlosigkeit, die sogar Sprachlosigkeit, Wunschlosigkeit und Denklosigkeit in sich schließt, wird daher als das Mittel empfohlen, zur rechten Betätigung zu gelangen.

„Mühe dich nicht damit ab, die verschiedenen Tattva der verschiedenen Schulen miteinander in Einklang zu bringen. Beseitige das Citta, das Kundschafterdienste verrichtet, und verehre den Çakti-Besitzer durch das unvergleichliche Patijñāna.“ (38.) „Wenn während der Lebenszeit alle Begierde beseitigt ist, so daß man wie tot ist, dann verursacht das Sterben keinerlei Pein. Es ist auch eine große Hilfe zur Erlangung der Tatenlosigkeit. Ferner ist es auch eine Hilfe, auf dem nicht zu beschreibenden Heiligungsweg zu wandeln.“ (39.) „Nach dem Kuṛaḷ-Spruch: „Wenn man wünscht, muß man Geburtslosigkeit wünschen“, gibt es etwas, das wir wünschen müssen. „Wenn man Geburtslosigkeit wünscht, kommt sie dadurch, daß man Wunschlosigkeit wünscht.“ Nach diesem Kuṛaḷ-Ausspruch wünsche dir bei dem, der Gebete erhören muß, Wunschlosigkeit.“ (40.) „Wenn du durch das Çiva-Jñāna Ātmanbodha (Paçujñāna) zu beseitigen dich bemühst, dann stellen sich Organe, Atem usw. ein. Dann verlangst du nicht die Vollkommenheit. Wenn Unvollkommenheit sich einstellt, stellt sich für den Körper auch das Nicht-Absterben ein.“ (41). „In einem solchen Falle folgen die zweierlei Taten, die nicht geistig sind, ihm an den Ort, zu dem er ging, nach. Wenn er so ins Unglück geraten wird, wird der Herr, Çiva, ihn verlassen? Bildet nicht die Aruḷ seine eine Hälfte?“ (42.) Paḍiār 38—42. „Diejenigen, die (Aruḷ) erlangt haben, und diejenigen, die (Samādhi) erlangt haben, sind ohne Trennung (von dem Höchsten), frei von der Wiedergeburt. Diejenigen, die, die Rede ausgenommen, ohne Verlangen sind, sind (nur) frei von der Wiedergeburt.“ Kom.: „Diejenigen, die die Seligkeit der Befreiung erlangt haben, und diejenigen, die die nächste Ursache dazu, Samādhi, erlangt haben, werden sich nie von dem wahren Gut trennen. Diejenigen, die das höchste Gut noch nicht so ergriffen haben, daß auch die Rede erstirbt, sind frei von der Wiedergeburt.“ — „Mit dem Ausdruck: „Diejenigen, die, die Rede ausgenommen, ohne Verlangen sind“, sind die gemeint, die sich noch in dem Zustand befinden, in dem sie hören, nachsinnen und Zweifel beseitigen müssen. Die Meinung von „frei von Wiedergeburt“ ist: „die niedrigeren Stufen der Seligkeit erlangen“. Payaṅ VIII, 6.

Sich vollkommen aller eigenen Betätigung zu enthalten, ist für die Seele auch auf dieser Stufe der Entwicklung nicht leicht, befindet sie sich doch noch im Leibe, also ausgerüstet mit Betätigungsorganen, und in der Welt, also umgeben von Betätigungsobjekten. Vor allem ist noch früheres, noch zu verzehrendes Karma vorhanden. Der Genuß dieses Karmas bringt, weil er ohne Betätigung nicht stattfinden kann, wie wir gesehen haben, mit mathematischer Sicherheit wieder neues Karma hervor. Es ist als ob neues Āgāmya-Karma gar nicht zu vermeiden ist. Der Çaiva-Siddhānta sieht diese Schwierigkeit. Er gibt zu, daß völlige Tatenlosigkeit für eine noch auf der Erde befindliche Seele ein Ding der Unmöglichkeit ist. Dadurch gelangt er in eine schwierige Lage. Denn weil jede Betätigung die Seele in Verbindung mit der Materie bringt, weil sie vermittelt wird durch Organe, die Materie sind, und Materie zum Objekt hat, ist sie als Karma zu würdigen und fesselt die Seele zwecks Büßung an die Materie fest, verhindert also das Tatsachewerden des Freiseins von allen Fesseln. In dem oben zitierten Spruch Paḍiār 42 wurde gesagt, daß die Seele in diesem Stücke auf die Hilfe Çivas angewiesen ist. Siddhiār VIII, 10 heißt es näher: „Çiva vernichtet die Taten, die die Seele noch tut." Aber, kann eingeworfen werden, wird damit nicht das über die Unmöglichkeit, dem Karma-Gesetze zu entgehen, Ausgesagte aufgehoben? Der Çaiva-Siddhānta begegnet diesem Einwurf damit, daß er sagt, daß Çiva nicht in allen Seelen, sondern nur in denen, die in seinem Dienste stehen und außer durch seine Çakti nichts tun, verhindert, daß das Tun böse Folgen zeitigt. Der Siddhānta stellt Tatenlosigkeit wohl als Ideal auf, ist aber nüchtern genug, einzusehen, daß völlige Tatenlosigkeit ein Ding der Unmöglichkeit ist, solange man noch innerhalb der Materie lebt. Streng logisch ergibt sich daraus die Unmöglichkeit völliger Erlösung. Der Siddhānta glaubt aber, diese logische Folgerung nicht ziehen zu müssen. Er weist auf die von ihm gelehrte Tatsache hin, daß alles Tun im letzten Grunde irgendwie auf Çiva zurückgeht. Ohne dessen Hilfe gibt es keine Bewegung, keine Betätigung. Diese Tatsache erkennt die unerleuchtete Seele nicht an, hält sich selbst für einen Herrn und schreibt all ihr Tun sich selbst zu. Weil sie sich ihr Tun selbst zuschreibt, fallen ihr auch die Früchte des Tuns zu. Die erleuchtete Seele dagegen weiß, daß Çiva der Herr und sie der Knecht ist, daß ihm allein eigenwilliges Tun zukommt, ihr aber nicht. In Anerkennung dieses Verhältnisses zwischen ihr und ihm fühlt sie sich nicht als Subjekt, sondern nur als ein Werkzeug in der Hand des Höchsten. Wird sie in irgendeine Tat verstrickt, so schreibt sie sich die Tat nicht selbst zu, sondern dem in ihr wohnenden Çiva.

„Erkenne, daß die Sinne, obgleich sie nur im Anschluß an dich existieren, deiner Gewalt sich nicht beugen, sondern dich nach ihrem Willen hin und her ziehen, und daß sie das tun auf Befehl des Höchsten, der dir die Sinne gegeben hat, und verehre die Füße dessen, der der Herr ist über die Sinne, und über dich und verbrenne ihre Macht durch die Aruḷ. Wenn du ohne die Schwächung (durch die Sinne) bist, so fasse den Entschluß, daß, wenn Taten eintreten, diese Taten des Höchsten sind, und handle darnach. Dann werden die Taten nicht keimen. Du wirst nicht wieder (den Sinnen) unterworfen werden." Siddhiār X, 3.

Diese innere Stellung zur Tat verändert den Charakter der von ihr getanen Tat vollkommen, wenn sie, äußerlich betrachtet, auch nicht von der Tat der unerleuchteten Seele zu unterscheiden ist. Das, was eine unerleuchtete Seele tut, bringt sie unweigerlich unter das Gesetz des Karma, das, was eine erleuchtete Seele tut, bringt sie nicht darunter, weil Çiva, der Hüter und Vollstrecker des Karma-Gesetzes, weiß, daß die Tat der erleuchteten Seele unter ganz anderen Voraussetzungen zustande kommt, daß sie deshalb auch ganz anders beurteilt werden muß. Freilich ganz übersehen kann Çiva als Richter die Taten der Erleuchteten auch nicht. Das würde dem Grundsatz, daß etwas Vorhandenes nicht ganz verschwinden kann, widersprechen. Nach diesem Grundsatz müssen auch die Taten der erleuchteten Seele Früchte zeitigen. Weil die Seele die Taten nicht als eigene Taten, sondern als Taten Çivas tut, schreibt Çiva als Wächter des Karma die Früchte der Seele nicht zu, verhindert, daß die Taten ihr zum Āgāmya-Karma und zum Prārabdha-Karma werden und schützt sie so vor ihren Taten.

Wo bleiben denn die Taten der erleuchteten Seele? Nach Bodha X, 2, 3. Beispiel scheint es, als ob Çiva die Taten der erleuchteten Seele, die sie eigentlich unter das Gesetz des Karma bringen müssen, gewissermaßen an sie vorbei in die Māyā leitet und sie dort untergehen läßt, ebenso wie ein Saatkorn (Tat der Seele), dem der Keim (auf Āṇavamala zurückzuführende Eigenmächtigkeit) abgestorben ist, in dem Erdboden (Māyā) verfault und in ihn übergeht, ohne aufzugehen und neue Körner (Freud und Leid, neue Taten) hervorzubringen.

In Payan̄ und Siddhiār finden wir eine andere Antwort. Payan̄ VII, 5 heißt es:

„Es ist angemessen, daß nur die, die ihn sehr lieben, den, der die Last aufhebt und trägt, jetzt erlangen." Kommentar: „Ist es etwa selbst für liebende Freunde einfach, jemanden zu finden, der alle Last, die ihm aufgelegt wird, trägt?" Sum.: „Hier wird gesagt,

daß es für die, die die Liebe, die zur Aruḷ wird (d. h. die sich mit Aruḷ identifiziert), haben, leicht ist, daß das Jñeya (das zu Erkennende, Çiva), das alle Taten der es Erlangthabenden zu seinen Taten macht, damit sie ihnen nicht nachfolgen, offenbar ist."

Ebenso lesen wir Siddhiār X, 1:

„Wie Çiva (in der Zeit der Gebundenheit gewissermaßen) als Seele existiert (indem er nicht ans Tageslicht tritt), so muß die Seele eins werden mit Çiva und in seinem Dienste stehen. Dann wird der Fehler beseitigt. Çiva wird alle ihre Taten als seine Taten betrachten und alles, was ihr widerfährt, als widerfahre es ihm. Damit die Wiedergeburt beseitigt wird, wird er aus Liebe mit der Seele sich vereinigen. Wenn einer Sünde begeht, macht er sie zum Gottesdienst."

Hiernach verhindert Çiva ein in Kraft Treten des Karma-Gesetzes in bezug auf die Taten der erleuchteten Seele, indem er sie ihr abnimmt und sich selbst auferlegt. Er erklärt sich für den eigentlichen Täter, schreibt die Taten nicht auf das Konto der Seele, sondern auf sein eigenes. Es wird hier also eine Art Stellvertretung gelehrt. Diese Stellvertretung bedeutet nicht eine Verschiebung der handelnden Subjekte. Weil nach Beseitigung der Herrschaft des Āṇavamala Çiva nicht bloß als die mechanische Ursache für das Tun der Seelen in Frage kommt, sondern auch als die autoritative, und weil die Seele jetzt die Taten nicht verrichtet, weil sie sich für autonom hält, sondern weil es noch vorhandenes Prārabdha-Karma zu verzehren gibt, das Çiva als der Vollstrecker des Karma ihr auferlegt, ist in Wirklichkeit nicht die Seele, sondern Çiva als das handelnde Subjekt anzusehen.

Eine dritte Erklärungsweise finden wir noch Siddhiār X, 1. Es heißt dort: „Alle guten und bösen Taten, die er (der Erleuchtete) noch in der Welt begeht, fallen auf diejenigen zurück, die ihm Gutes und Böses tun." Hiernach werden die guten und bösen Taten der Erleuchteten ihren Wohltätern und Feinden aufgeladen. Denselben Gedanken finden wir X, 4 wiederholt:

„Der Höchste macht diejenigen, die durch das Jñāna ihn erlangt haben, zu sich selbst, macht durch ihre Taten in guter Absicht andere ihre Taten genießen und beseitigt sie so und hegt und bewahrt sie, indem er so das Karma von ihnen fernhält, und betätigt sich so als ein Unparteiischer. Denjenigen, die da erkennen: „All mein Tun in der Welt ist dein Tun. Du wohnst in meinem Innern und bewirkst alles und bist daher der Tuer. Ein eigenes Tun habe ich nicht. Es ist dein Tun", wird alles Tun beseitigt."

Hiernach scheint es, als ob Çiva bewirkt, daß das Āgāmya-Karma der Erleuchteten zum Prārabdha der Nicht-Erleuchteten werde. Darüber, ob dies nicht der Aussage, daß eine Übertragung des Karma

von einer Seele zur anderen nicht möglich ist, widerspricht, reflektiert man nicht weiter. Vielleicht dürfen wir Siddhiār VIII, 26 in Verbindung mit dieser Erklärung des Unschädlichwerdens des Āgāmya-Karma bei den Erleuchteten setzen. Wir sehen dort die einem Erleuchteten erwiesene Wohltat wie folgt gepriesen:

„Wenn man nur ein klein wenig den Heiligen, die Çiva-Jñāna erlangt haben, gibt, so wird (der Nutzen davon) anwachsen wie die Erde und wie ein Berg. Die Gabe wird sie hindern, in den Ozean der Wiedergeburt zurückzufallen, sie die höchsten Seligkeiten (in den Himmeln) genießen machen und, um Pāça zu beseitigen, sie nur noch in eine dem Tapas geweihte Geburt hineinsetzen und, ohne daß Caryā, Kriyā und Yoga sie lange aufhalten, die höchste Erkenntnis geben und bewirken, daß sie die Lotusfüße Çivas erlangen." VIII, 26.

Der Wohltäter eines Erleuchteten scheint hiernach, vorausgesetzt, daß VIII, 26 und X, 4 in Verbindung zueinander gesetzt werden dürfen, die Früchte der guten Taten des Erleuchteten als Prārabdha-Karma für seine jenem erwiesene Wohltaten zugewiesen zu erhalten.

Soviel steht fest, daß Çiva die Erleuchteten vor dem Schicksal behütet, die Früchte der Taten, die sie als Erleuchtete noch begehen, verzehren zu müssen. Er stellt sie gewissermaßen außerhalb des Karma-Bereiches, entnimmt sie dem Kausalzusammenhang, verhindert, daß die entwickelte Māyā den Samen der Taten zum Keimen bringt. Er kann dies tun, weil der Zweck, zu dem er die Seele in den Kausalzusammenhang der Māyā als der Hilfskraft des Karma hineinstellte, erfüllt ist. Çiva hat die Seele in die entwickelte Māyā hineingestellt, damit das Āṇavamala beseitigt und zum Zwecke der Herbeiführung dieser Beseitigung dem Gesetz des Karma Genüge getan werde. Māyeya (Körper, Organe, Welten, Objekte) sind also Güter, die der Seele zu einem bestimmten Zwecke anvertraut sind. Es steht in der Hand Çivas als des rechtmäßigen Eigentümers, diese Güter von den Seelen zurückzufordern, den Kausalzusammenhang zwischen Seele und Māyeya zu zerschneiden und ihnen die Möglichkeit, die Früchte der getanen Taten zu verzehren, zu nehmen. An und für sich kann er zu jeder beliebigen Zeit die bewirkte Verbindung zwischen Seele und Māyeya wieder aufheben. Er tut es aber, solange das Āṇavamala die Seele noch gefesselt hält, nicht, weil er dadurch den Seelen jede Möglichkeit, von dem Āṇavamala befreit zu werden, nehmen würde. Nach der Überwindung des Āṇavamala aber kann er ohne Schaden für die Seele die Kausalverbindung mit Māyeya aufheben, ja er muß sie aufheben, soll die Seele anders völlig vollkommen werden. Er löst diese Verbindung

aber nicht plötzlich, sondern allmählich. Der erste Schritt ist die Reinigung von dem falschen Wissen und die Ausrüstung mit der Jñānaçakti. Der zweite Schritt ist, daß er die Taten der Seele nicht mehr wie früher in die entwickelte Māyā (Tanu, Karaṇa-Bhuvana-Bhoga) überleitet, sondern entweder direkt in die unentwickelte Māyā, die Urmaterie, untertauchen läßt oder auf sich selbst nimmt oder sie anderen Seelen auflegt. Von einem Unrecht oder einer Machtüberschreitung auf seiten Çivas kann also nicht die Rede sein. Er tut nur, wozu er berechtigt ist. Er ist ebensowenig zu schmähen wie ein Mensch, der sein Gut, das ihm jemand unterschlagen hat, zurückfordert.

„Als einer den Schatz, den du ihm anvertrautest, mit List raubte, sage, legtest du dich schlafen oder gingst du aus?“ Kommentar: „Wenn jemand einen Gegenstand, den man ihm anvertraut hat, stiehlt, wird der Eigentümer sich dann schlafen legen oder spazierengehen? Sage doch, Schüler!“ Sum.: „Hierdurch wird gesagt, daß es schwer hält, dadurch, daß man die Jñānaçakti, die unverdorben überall gegenwärtig ist, betrügt, das Jñeya (Çiva), dessen Voraussetzung die Jñānaçakti ist, zu erlangen.“ Payañ VII, 6.

Unrecht würde es sein, wollte die Seele von Māyeya nicht lassen und auch jetzt noch, nachdem die Verbindung mit ihm ihren Zweck erfüllt hat, und wo Çiva sie zu lösen sich anschickt, zum Begehen von Taten und zum Genießen von Freuden sich an es klammern. Dies wäre einem Vertrauensbruch gleich. Die Seele ist nicht der Herr und Eigentümer des Māyeya. Sie erhält das Verfügungsrecht auch nicht dadurch, daß sie, wie die Vedāntisten es ihr raten, die Existenz der Materie leugnet oder sich mit Gott identifiziert. Çiva ist und bleibt der Herr, die Seelen sind und bleiben seine Diener und können nie Herren werden. Die Herrenstellung sich anzumaßen, kommt einer Beraubung Çivas gleich. Sich die Stellung, die man wirklich hat, auch zuzuschreiben, ist allein eines Weisen würdig und kann allein zum Ziele führen. Der Erleuchtete weiß diesen Sachverhalt und gebraucht daher das Māyeya nicht in seinem eigenen Interesse. Er erhebt keinen Anspruch auf den Ertrag der von ihm etwa noch begangenen Taten. Benutzt er Māyeya noch, so verzichtet er gerne auf den Ertrag dieser Benutzung.

Çiva ist nicht nur berechtigt, die Taten der erleuchteten Seele unschädlich zu machen, sondern auch verpflichtet. Seine Herrenstellung macht es ihm zur Pflicht, die Seele, die sich ihm anschließt, zu beschützen. Es ist dies nicht Parteilichkeit Çivas, ebensowenig wie es Parteilichkeit ist, wenn ein Großer seinen Klienten vor anderen Gunst erweist.

Einen anderen Weg zur Vermeidung neuen Āgāmya-Karmas gibt es nicht. Durch Askese wird es nicht vermieden. Es wird dies besonders hervorgehoben.

„Wenn man auch in den Ländern herumwandert, wenn man auch in Wäldern haust, wenn man auch in Berghöhlen sich aufhält, wenn man auch auf Wasser und andere Nahrung verzichtet, wenn man auch unendlich lange Zeit ohne zu sterben lebt, erlangt man doch nicht das malalose Jñāna, wird man doch wieder geboren.“

Der angegebene Weg aber führt sicher zum Ziele:

„Wenn man auch ein Gegenstand der Befriedigung der Lust und der Sehnsucht für schöne Frauen ist, so wird man doch, wenn man das Patijñāna erlangt hat, die schwer zu erlangende Erlösung erlangen und in Verehrung des schönen Fußes Çivas verharren.“ Siddhiār X, 5.

Die Askese ist nur von Nutzen zur Erlangung des Mittels zur Erlösung vom Karma, erlöst aber nicht selbst.

β) Die Befreiung der Seele von den Folgen des Karma oder die Beseitigung des Saṃcita und Prārabdha-Karma.

Was geschieht mit den früheren Taten, die noch nicht gebüßt sind? Wie wir wissen, zerfallen sie in Saṃcita und Prārabdha-Karma. Saṃcita-Karma stellt die noch nicht zur Reife gelangten Folgen der früheren Taten dar. Da jede Geburt zu dem Haufen der noch nicht verzehrten Früchte hinzufügt, stellt es eine ungeheuer große Größe dar. Es restlos zu verzehren, scheint ein Ding der Unmöglichkeit zu sein. Müßte es restlos verzehrt werden, so könnte auch die neues Āgāmya-Karma nicht mehr verschuldende Seele noch lange nicht die endgültige Erlösung erwarten. Sie müßte noch endlos lange in der Welt festgehalten werden. Um nun die endgültige Erlösung der Seele, die ihre Entfernung aus dem Māyeya mit einschließt, nicht in Frage zu stellen, lehrt der Siddhānta, daß der erleuchteten Seele der Genuß des Saṃcita-Karma erlassen wird. Wie kann aber das, was zum Zwecke des Genusses durch viele Geburten hin aufgespeichert worden ist, der Seele erlassen werden? Hebt die Behauptung, daß ein restloses Genießen des Saṃcita-Karma nicht statthat, das Karma-Gesetz nicht auf, bricht sie der ganzen Karmalehre nicht das Herz aus? Wir haben nicht gefunden, daß man sich über diese Schwierigkeit Gedanken gemacht hat. Wie man das Karma plötzlich dasein läßt, so läßt man es auch plötzlich verschwinden. Es wird nur ganz kurz erwähnt, daß Çiva in der Gestalt des Satguru durch seinen erleuchtenden Blick „die vorher getanen Taten (Saṃcita) beseitigt, damit die Seele sie nicht mehr genießen muß“ (Siddhiār VIII, 10), daß „die zweierlei Taten,

die die unzähligen Geburten gezeitigt haben (Saṃcita), plötzlich untergehen wie ins Feuer geworfener Same“ (Prakt. X, 10).

Nicht ganz so günstig ergeht es der Seele in bezug auf Prārabdha-Karma, d. h. die zur Reife erlangten und für die gegenwärtige Lebenszeit zum Genuß bestimmten Früchte früherer Taten. Dieses Karma wird nicht erlassen, sondern muß dadurch beseitigt werden, daß es wirklich genossen wird.

„Çiva beseitigt das in dem Körper befindliche Karma durch Erfahrnis.“ Siddhiār VIII, 10. „Die im gegenwärtigen Körper befindlichen Taten werden verzehrt —.“ „Solange die Seele im Körper sich befindet, hört das Prārabdha-Karma nicht auf, die Seele zu bedrängen, obgleich die Fessel beseitigt sind, wie Asa foetida (im Topfe einen Geruch zurückläßt, auch nachdem es beseitigt ist).“ Prak. X, 10 und 11.

Die Unmöglichkeit, dem Prārabdha-Karma zu entrinnen, ist der Grund, warum die erleuchtete Seele noch auf der Erde zurückgehalten wird und nicht sofort in die Allseligkeit eingehen kann. Sehr empfindet die Seele die Bedrängnis durch Prārabdha-Karma nicht. Es ist ein Erfahren ohne Empfinden. Die Seligkeit wird dadurch nicht beeinträchtigt. Üble Folgen hat es nicht, da ja Çiva verhindert, daß aus dem Prārabdha-Karma neues Āgāmya-Karma hervorwächst.

### b) Die Befähigung der Seele zur rechten Betätigung.

Eigenmächtigkeit, die ihre Wurzel hat in der Nicht-Anerkennung des Satzes, daß Çiva der Herr ist, und daß alles Geschehen von ihm abhängt, macht das Tun der Seele zur Sünde, d. h. bringt die Seele unter das Strafgesetz der Seelenwanderung. Die Seele muß sich deshalb, will sie vom Übel der Seelenwanderung befreit werden, aller eigenmächtigen Betätigung enthalten. Damit das erreicht wird, wird völlige Tatenlosigkeit empfohlen, wie wir sahen. Völlige Tatenlosigkeit stellt aber nicht das Ende dar, sondern nur eine Durchgangsstufe zu der noch höheren Stufe rechter Betätigung, die wiederum eine Durchgangsstufe darstellt zur endgültigen vollkommenen All-Seligkeit, in der die Seele ruht in dem transzendenten Çiva. Rechtes Tun ist allein das Tun Çivas. Ein anderes rechtes Tun gibt es schlechterdings nicht. Die Seele besitzt nun die Anlage zum Handeln als ein ewig inhärierendes Vermögen. Das Nicht-in-Tätigkeit Treten dieser Anlage stellt die niedrigste Stufe, die Kevala-Avasthā, dar. Es kann also nicht gut von der unmittelbar vor der höchsten Stufe stehenden Seele ausgesagt werden, daß die Anlage des Handelns nicht in Tätigkeit tritt. In Tätigkeit treten darf diese Anlage auf dieser Stufe, ja muß sie; aber sie darf nicht in

Tätigkeit treten auf Anregung des Asat oder auf Veranlassung der Seele selbst, sondern nur als ein Instrument in der Hand des tätigen Çiva, der Çakti. Die Fähigkeit des Handelns ganz und gar in die Hand Çivas zu legen, sie ihm ohne irgendwelche Einschränkung zur Verfügung zu stellen und nur dann und nur das zu tun, wann und wozu er drängt, ist rechtes Handeln. Ein solches Handeln wird nur dann erreicht, wenn man das eigene Ich unterdrückt und sich ganz und gar der Kriyāçakti Çivas hingibt. Näher den Prozeß der völligen Besitzergreifung der Seele durch Kriyāçakti, die durch Çaktinipāta potentiell ihren Anfang nimmt, zu beschreiben, ist nicht nötig, weil sie analog der Besitzergreifung durch die Jñānaçakti vor sich geht, die wir eben bereits beschrieben. Was VI, 4 c über die Ausrüstung der Seele mit dem rechten Erkenntnismittel gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch in bezug auf die Ausrüstung mit dem rechten Betätigungsmittel, der Kriyāçakti, und auch in bezug auf die Ausrüstung mit der Icchāçakti, über die wir im folgenden Abschnitt kurz einige Worte sagen wollen.

### 6. Die Reinigung der Seele in bezug auf das Begehren.

Alles Tun hat seinen Grund im Begehren. Soll falsches Tun vermieden werden, so darf es kein falsches Begehren mehr geben. Und soll rechtes Tun statthaben, so muß rechtes Begehren die Seele leiten. Falsches Begehren ist alles Begehren, das wachgerufen wird durch die Organe des Körpers und sich richtet auf Asat-Gegenstände. Rechtes Begehren ist dagegen alles Begehren, das wachgerufen wird durch die Icchā-Çakti Çivas und sich richtet auf Çiva. Soll die Seele wirklich erlöst werden, so muß alles falsches Begehren aufgegeben werden, d. h. die Seele darf keinerlei Verlangen mehr haben nach den Dingen dieser Welt, darf keinen Verkehr der auf die Dinge dieser Welt gerichteten Organe mit den Seelenkräften mehr gestatten, darf auch nicht mehr wünschen, sich der ihr von Māyā zur Verfügung gestellten Organe zu bedienen. Die Seelenkraft des Begehrens muß ganz und gar Çiva zugewandt sein, indem die Seele seine Icchāçakti allein als die autoritative Norm anerkennt und ihn allein als passenden Gegenstand des Begehrens denkt.

Falsches Begehren geht letzten Grundes zurück auf das Āṇavamala. Genährt und immer wieder wachgerufen wird es dagegen durch Māyeya, das der Seele Objekte zum Begehren darbietet und sie zugleich mit Organen ausrüstet, um sich der Objekte zu bemächtigen. Solange die Seele also noch mit Māyeya in Berührung steht, steht zu befürchten, daß sie ihre Fähigkeit zum Begehren mißbraucht. Erst dann wird falsches Begehren ausgeschlossen sein,

wenn sie frei ist von der Fesselung durch Māyeya. Äußerlich frei vom Māyeya wird sie erst durch den nach der Erlangung der Erlösung stattfindenden Tod. Daraus folgt aber nicht, daß die Seele bis zu diesem Tode noch eine Fessel zu tragen hat, die Erlösung also bis zum Tode nur eine unvollkommene ist. Wie die Seele sich noch während der Zeit des Aufenthaltes im Māyeya von den Erkenntnismitteln und Objekten, die dieses ihr darbietet, emanzipieren kann, und wie sie sich noch zu Lebzeiten eines eigenmächtigen Handelns, wozu das Māyeya sie anreizt, enthalten kann, so kann sie sich auch noch vor ihrem Tode des Māyeya erwehren, damit es nicht mehr auf ihre Fähigkeit des Begehrens einwirkt. Dadurch, daß sie ihre Fähigkeit des Begehrens ganz und gar der Icchā-Çakti Çivas zur Verfügung stellt, und nicht etwa durch Askese, kann sie erreichen, daß sie im Māyeya steht, als stände sie nicht mehr in ihm.

Zu beachten ist, daß wir es in dem Obigen nur mit der Reinigung der Seelenkräfte und mit ihrer Gesundmachung zu tun haben. Wie sich die gesundeten Seelenkräfte zu betätigen haben, werden wir später im VII. Teil, in der Lehre von Mukti, zu beschreiben haben.

### 7. Die Möglichkeit und Art der Befreiung der Seele von dem dreifachen Mala.

Wir haben in den vorigen Abschnitten gesehen, wie die Seele von den Kräften, die ihre Anlagen in eine falsche Richtung hineindrängen, gereinigt wird. Da die Seele als von Ewigkeit her in Verbindung mit jenen Kräften stehend gedacht wird, ist es nötig, uns die Frage vorzulegen, ob eine Befreiung der Seele von den Asat-Kräften überhaupt möglich ist, und wenn sie möglich ist, welcher Art sie ist.

Es ist einer der Hauptsätze des Çaiva-Siddhānta, daß Vorhandenes nicht verschwinden kann. Āṇavamala, Karma und Māyā sind Realitäten, können also nach jenem Satze nicht verschwinden. Auch die Verbindung des dreifachen Mala mit der Seele ist eine Realität. Es liegt also nahe, zu denken, daß diese Verbindung nicht aufhören kann. Der Çaiva-Siddhānta zieht diese zwei nötigen Konsequenzen. Aber macht er damit nicht die Erlösung der Seele problematisch? Der Grundsatz, daß Vorhandenes ewig existiert, besagt nicht, daß Vorhandenes immer in ein und derselben Weise existiert. Die Welt z. B. ist eine Realität, existiert daher immer. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie immer als sichtbare, entwickelte Welt existieren muß. Ihre Form und ihr Zustand können sich verändern, ohne daß dadurch ihre Realität irgendwie in Frage gestellt

wird. Sie existiert ebenso real im unsichtbaren, unentwickelten Zustand als im sichtbaren, entwickelten. Wie die ewig existierende Welt nicht immer in derselben Weise existiert, so brauchen auch Āṇavamala und die anderen Mala nicht immer in derselben Weise zu existieren. Daß das nicht der Fall ist, und daß die Seele nicht immer in derselben Weise von ihnen affiziert wird, wissen wir bereits. In Kevala-Avasthā existieren sie als untätige Größen, in Sakala-Avasthā dagegen als tätige Größen. In beiden Avasthā gereicht ihre Existenz der Seele zum Unheil, auch in Kevala-Avasthā, obgleich sie dort untätig sind, weil Çiva sich während dieser Zeitperiode nicht betätigt. In Çuddha-Avasthā hören die Mala nicht auf zu existieren, auch hören sie nicht auf, in Verbindung mit der Seele zu stehen, aber sie existieren in einer Weise, daß die Seele nicht mehr von ihnen berührt wird.

„Wenn du sagst, daß Pāça zugrunde geht, dann dürfen doch die Veden nicht sagen, daß Pāça ewig sei. Wenn du sagst, daß er nicht untergeht, dann kannst du nicht daran denken, Wissen zu erlangen. Die Çakti geht unter, der ewige Charakter (des Pāça) nicht. Die in Gegenwart des Lichtes untergegangene Finsternis wird nicht vernichtet, sie verhüllt aber nicht mehr.“ Prak. X, 9.

Das dreifache Mala wird nicht vernichtet, sondern es wird nur die Kraft, vermittelst der es auf die einzelnen Seelen einwirkt, für die erleuchtete Seele zunichte gemacht, so daß es für diese keinerlei Bedeutung mehr hat. Im obigen Spruche wird die Beseitigung des Mala für die erleuchtete Seele — für die unerleuchteten Seelen tritt keinerlei Veränderung ein — mit der Beseitigung der Finsternis durch die Sonne verglichen. Die Beseitigung der Finsternis durch das Sonnenlicht stellt keine Vernichtung dar, denn sonst könnte sie beim Untergang der Sonne nicht wieder hervortreten, sondern nur eine Beiseiteschiebung, eine Außer-Kraft-Setzung durch ein ihr entgegengesetztes Prinzip. Dieses Gleichnis besagt aber nicht, daß dies in der erleuchteten Seele außer Kraft gesetzte dreifache Mala wie die Finsternis wieder in Tätigkeit treten kann, denn die Vereinigung mit der Çakti, die das Außer-Kraft-Setzen des Mala bewirkt, wird durch die Steigerung zur Vereinigung mit dem transzendenten Çiva zu einer unveränderlichen, wie wir später noch sehen werden.

Die Verbindung zwischen Seele und dem Mala wird, wie wir III, 1 sahen, verglichen mit der Verbindung des Reiskorns (Seele) mit dem Keim (Āṇavamala), der inneren und äußeren Hülse (Karma und Māyā) und mit der Verbindung des Kupfers mit Grünspan. Im Siddhiār wird die Beiseiteschiebung des Mala unter anderem unter Bezugnahme auf diese zwei Beispiele erklärt. Wir geben zunächst die Übersetzung der betr. Stellen.

„Der Körper ist anfangslos. Er verläßt eine Seele und nimmt sogleich wieder Besitz von einer andern. Weil er so durch das Gesetz des Karma entsteht, vergeht und wieder entsteht, ist er ohne Ende. Später werden die Seelen, die die Aruḷ des Höchsten erlangt haben, einen ewigen Körper erlangen. Dies ist Mukti. Wenn du so sagst, so wisse, daß diese Mukti lediglich Stufen-Mukti ist. Dieser Zustand ist ein unerträglicher Zustand. Denn wenn ein Körper da ist, dann werden Karma, Māyā und alle anderen Mala entstehen. Der aus dem Sūkshma-Körper entstandene Körper hat, weil ein Produkt, einen Anfang. Er ist eine Medizin zur Beseitigung des unanfänglichen Mala. Wenn das Mala beseitigt ist, wird der Körper mitverschwinden." (3.)

„Wenn die Seele das unerreichbare wahre Jñāna erlangt, erleuchtet Çiva sie, und sie wird zum Jīvanmukta. Wie durch Medizin in Schach gehaltenes Gift, wie die Finsternis in Gegenwart des Glanzes eines hellen Lichtes und wie der Schmutz des mit der Nuß des Strychnos potatorium[1] in Verbindung gebrachten Wassers verschwindet das innewohnende Mala nicht. Seine Çakti verschwindet. Solange der Körper noch vorhanden ist, ist auch das Mala noch vorhanden. Später reibt sich auch das Mala ab, damit es sich nicht einem Körper zugesellt." (4.)

„Wenn man sagt: „Āṇavamala ist ohne Anfang; es kann daher kein Ende haben; die Seele müßte mit zugrunde gehen", so wisse: Wenn ein Stein eines Alchimisten den im Kupfer sichtbaren Grünspan berührt, verschwindet der Grünspan. Wir sehen Kupfer zurückbleiben. So wird das Mala beseitigt, wenn die Seele den Fuß des Höchsten erlangt. Wenn du einwirfst: „Der reine Zustand nach Beseitigung des Mala ist Mukti; es liegt keine Notwendigkeit vor, den Fuß Çivas zu erlangen", so wisse: Wenn die Sonne aufgeht, verschwindet die Finsternis. So verschwindet das Mala, wenn die Seele mit dem Fuß Çivas vereinigt wird." (5.)

„Sage mir, wie die innere und äußere Hülse, obgleich sie ohne Anfang mit dem Reiskorn verbunden sind, das Reiskorn verlassen, und wie sie allein stehen. In reinem Reis sind sie nicht. Wenn du einwirfst, daß sie im (enthülsten) Reis enthalten sind, so sage doch, warum enthülster Reis kein anderes Reiskorn hervorbringt. Sie gehen nach und nach unter. Ebenso sind Mala, Māyā und Karma, mit denen die Seele behaftet ist, ohne Anfang. Dennoch verlassen sie in Çiva-Mukti die Seele. Mit den gebundenen Seelen sind sie verbunden. Daher ist es auch berechtigt, das Mala unvergänglich zu nennen." (6.) Siddhiār XI, 3—6.

Es scheint, als ob zwischen diesen Sprüchen und dem Vorhergesagten ein Unterschied besteht. Aus 3 und 4 ergibt sich zunächst deutlich, daß auch in Siddhiār wenigstens für die Lebenszeit eine völlige Vernichtung des dreifachen Mala nicht gelehrt wird, sondern nur ein Außer-Tätigkeit-Treten desselben. Wie durch Medizin das

---

[1]) Die Nuß des Strychnos potatorium wird von den Indiern zur Reinigung des Trinkwassers benutzt. In ein Gefäß mit Wasser geworfen, zieht sie den Schmutz an sich, so daß das Wasser klar wird.

Gift nicht vernichtet, sondern nur unschädlich gemacht wird, und wie die Finsternis durch Licht nicht vernichtet, sondern nur unterdrückt wird, und wie durch die Nuß des Strychnos potatorium der Schmutz nicht vernichtet, sondern das Wasser nur geklärt wird, so wird während der Lebenszeit des Erleuchteten das Mala nicht vernichtet, sondern nur unschädlich gemacht. Mit dem Tode des Erleuchteten aber scheinen nach Spruch 5 und 6 die drei Mala, soweit ihre Existenz für die betr. Seele in Frage kommt, wirklich vernichtet zu werden, d. h. die Verbindung zwischen Mala und der Seele scheint völlig aufgehoben zu werden. Echt siddhāntische Anschauung ist dies aber nicht, kann es schon deswegen nicht sein, weil es gegen den Grundsatz verstößt: „Vorhandenes kann nicht ein Nichts werden." Die wirklich vorhandene Verbindung zwischen Seele und Mala kann nicht ein Nichts werden, sondern muß ewig fortbestehen. Im XI. Sūtra des Bodha, in dem die All-Seligkeit beschrieben wird, finden wir daher auch nicht den Gedanken, daß Mala und Seele getrennt werden, sondern nur die Aussage, daß das Mala in Mukti beseitigt ist, was von dem Kommentator ausdrücklich dahin erklärt wird, daß die Beseitigung des Mala nur die Beseitigung der verhüllenden Kraft bedeute und weiter nichts (Bodha XI, 2, 4. Beisp.). Weil bei der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Seele und Mala die Gleichnisse vom Kupfer und Grünspan und vom Reiskorn und den Hülsen gebraucht werden, hat der Verfasser des Siddhiār sich offenbar gezwungen gefühlt, bei der Beschreibung der Befreiung der Seele vom Mala auf diese Beispiele zurückzugehen. Er braucht nun diese Beispiele nicht bloß, um die Möglichkeit der Erlösung der Seele von dem Übel des Mala zu behaupten, sondern geht noch weiter und sucht durch sie auch die Art und Weise ihrer Befreiung zu beschreiben und legt dadurch Schlüsse nahe, die dem Geiste des Systems widersprechen.

Da wir diese Schlüsse als nichtsiddhāntisch verwerfen müssen, fühlen wir uns gezwungen, nach einer anderen Erklärung der Art und Weise der Befreiung der Seele von dem Mala zu suchen, die die Verbindung zwischen Seele und Mala nicht aufhebt, aber ihre Unschädlichkeit doch erklärlich macht. Direkte Angaben haben wir in unseren Quellenschriften nicht gefunden. Wir müssen uns also eine Konstruktion erlauben, wollen wir diese Frage nicht als eine offene stehen lassen.

Wir haben gesehen, daß während der Zeit des Weltenschlafes das Karmamala seinen Stützpunkt in Māyā hat, und daß die unerlösten Seelen dann ebenfalls in Māyā wie in einem Bette ruhen. Das Āṇavamala, das ja als die Seele völlig verhüllend gedacht wird,

haben wir uns jedenfalls auch als in Māyā befindlich zu denken. Māyā aber hat wieder Çiva zu ihrem Stützpunkt, d. h. ruht in Çiva, aber ohne daß Çiva von ihr berührt wird, weil in seiner Gegenwart Asat gleichsam nicht existiert. Die erlöste Seele hat seine Existenzart in Çiva. Auf Grund des über die Periode des Weltenschlafes Gesagten dürfen wir wohl annehmen, daß die sie gebunden gehaltenen Āṇavamala, Karmamala und Māyeyamala, soweit sie für die betr. Seele in Betracht kommen, bei der Erlösung in Māyā involvieren, ebenso wie zur Zeit des allgemeinen Weltunterganges alles in Māyā involviert. Da diese Māyā in Çiva ruht, mit dem wieder die erlöste Seele eine Einheit bildet, läßt sich auch in Mukti eine Verbindung zwischen der Seele und der Māyā plus dem in ihr ruhenden Āṇavamala und Karma denken. Zugleich aber ergibt sich auch, daß diese Verbindung keine Wirkung mehr auf die Seele haben kann, da sie ja gewissermaßen zu einer Einheit mit Çiva geworden ist, für den alles Mala existiert als existiere es nicht.

Hieraus nun ergibt sich ein Unterschied des Verhältnisses des Mala zur erlösten Seele für die Zeit vor und nach dem Tode. Unschädlich ist die Verbindung mit dem Mala sowohl vor als nach dem Tode des Erlösten, aber für die Zeit vor dem Tode steht der Seele das Mala noch im evolvierten Zustande gegenüber, für die Zeit nach dem Tode aber nur noch im involvierten Zustand. Dieser Unterschied ist von großer Bedeutung, da er die Grundlage bildet für die Unterscheidung zwischen Jīvanmukti und Paramukti und für die Lehre von dem Übel der Gewohnheit. Im folgenden Abschnitt wollen wir zunächst die Lehre von dem Übel der Gewohnheit betrachten. Die Lehren von Jīvanmukti und Paramukti dagegen werden ihren Platz im VII. Teil finden, wo das Wesen der Erlösung beschrieben werden wird.

### 8. Das Übel der Gewohnheit.

Die Reinigung der drei Seelenkräfte des Erkennens, Handelns und Begehrens bildet die negative Seite der Erlösung. Sie findet nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge statt, sondern geht Hand in Hand vor sich. Sie tritt ein mit der von Çiva als dem Satguru bewirkten Erleuchtung, die auf siebenfache Weise vollzogen werden kann, wie wir VI, 3 d sahen. Die Erleuchtung ist, wenn sie auch allmählich angebahnt wird, doch eine plötzliche, blitzartige. Von der Reinigung gilt dasselbe, da sie ja mit der Erleuchtung gegeben ist. Obgleich also die Reinigung mit der Erleuchtung durch den Guru als tatsächlich vollzogen gedacht werden muß, scheint es doch, als ob sie eine längere Zeitperiode umfaßt. Der Grund dafür ist in dem Übel der Gewohnheit zu suchen.

Auch nach der geschehenen Erleuchtung bleibt die Seele noch eine Zeitlang im Bereiche des Māyeya. Innerlich ist sie zwar vom Māyeya losgelöst, aber äußerlich bleibt sie doch noch nach wie zuvor ihm gegenübergestellt. Der Grund dafür, daß die gereinigte Seele nicht sofort dem Māyeya entnommen wird, ist darin zu suchen, daß sie noch Prārabdha-Karma zu verzehren hat. Diese bis zum Tode noch fortbestehende Verbindung mit dem Mala ist nicht ganz ohne Folgen für die Seele, wenn auch dem Mala die Kraft genommen ist.

Die Lage und Aufgabe haben sich mit der Erleuchtung für die Seele total verändert. Was sie früher erstrebte und wertschätzte, muß sie jetzt für ein Nichts halten, obgleich das alles ihr noch gegenübersteht. Sie soll auf jede Herauskehrung ihrer Individualität verzichten, sich jedes eigenmächtigen Tuns enthalten und ein bloßes Werkzeug in der Hand Çivas sein. Ist die Forderung einer solchen radikalen Bekehrung nicht zu schwer? Wird die Seele, ohne gezwungen zu werden, freiwillig auf jede Selbständigkeit verzichten und sich zum Sklaven einer anderen Macht machen? Die Antwort auf diese Frage lautet:

„Keiner braucht den Rat zu geben, kühlen Schatten zu suchen. Man wird ihm von selbst zustreben. Ebenso ist die Art und Weise, wie die Seele eins wird mit der Çakti Çivas.“ Kommentar: „Damit der von der Hitze erschöpfte Wanderer den kühlen Schatten aufsucht, ist es nicht nötig, daß einer ihm sagt: Suche den kühlen Schatten auf! Er wird von sich selbst aus schnell dahin eilen. So wird der, der durch die Hitze der von Māyā hervorgerufenen Sympathien und Antipathien leidet, von selbst der Aruḷ zustreben und eins mit ihr werden. Payan̄ VII, 1.

Die Seele ist lange selbständig gewesen. Die Selbständigkeit hat ihr aber nur Leiden mancherlei Art eingebracht. Das fühlt sie und sie sehnt sich deshalb, wenn zunächst auch nur unbewußt, aus dem Zustand der Selbständigkeit heraus (Iruvineioppu). Da erscheint ihr der Guru und lehrt, daß der Grund all der Leiden nichts anderes ist als die Selbständigkeit, und zeigt ihr, wie sie von sich selbst frei werden kann, nämlich durch Hingabe an die Çakti Çivas. Daß die Seele die Schädlichkeit des Selbständig-Seins fühlt, und daß ihr ein Zufluchtsort gezeigt wird, genügt, um sie wünschen zu machen, die Selbständigkeit aufzugeben und sich der Çakti Çivas hinzugeben. Gezwungen zu werden braucht sie nicht, ebensowenig wie ein müder Wanderer gezwungen werden muß, während der Mittagshitze den kühlen Schatten aufzusuchen, der sich ihm zeigt.

Obgleich die Seele sich so von den alten Verhältnissen zu den neuen hingezogen fühlt, stellt sich ihr in der Gestalt des Trägheitsgesetzes doch noch ein Hindernis entgegen. Die Seele hat sich un-

denkbar lange Zeit der Materie gegenüber als Herr gefühlt. Diese ihre Stellung der Materie gegenüber ist als ein Krankheitszustand zu bewerten und die Aufgabe dieser Stellung und die Hingabe an die Çakti Çivas als Genesung. Wenn wir die erleuchtete Seele also auch als genesen anzusehen haben, so dürfen wir sie uns doch nicht sofort als im Vollbesitz der Gesundheit denken; sie gleicht zunächst noch einem Rekonvaleszenten. Wenn ein Blinder sehend wird, muß er sich erst an das Licht gewöhnen. Er wird, weil er nicht an die Lichtfülle gewöhnt ist, zunächst noch öfter die Augen schließen und sich in die Dunkelheit zurückflüchten, wie sehr er auch gewünscht hat, von ihr befreit zu werden. Auch wird er noch öfter nach dem Stabe greifen, der ihm so lange ein Halt und Führer war, obgleich er desselben nicht mehr bedarf. Verantwortlich dafür ist nicht das Verlangen nach dem alten Zustand der Blindheit, sondern nur die Macht der Gewohnheit.

Andere Bilder, durch die das Vorhandensein des Übels der Gewohnheit verständlich gemacht zu werden versucht wird, ist das Bild vom Töpferrad, das noch eine Weile sich dreht, auch wenn die Hand des Töpfers sich schon zurückgezogen hat, vom Geruch der Asa foetida, der dem Gefäß auch noch nach der Beseitigung anhaftet (Bodha X, 2, 3. Beispiel), von der Raupe, die lange Margosa(blätter) gefressen hat und sich nach ihnen zurücksehnt, auch wenn sie Zuckerrohr vor sich hat. (Bodha IX, 3. Begründung.)

Auf Grund des Übels der Gewohnheit wird die erleuchtete Seele anfangs noch öfter dazu verleitet, in das bisherige Wesen zurückzufallen, d. h. sich wie früher mit dem Asat einzulassen. Der Stand der Erleuchtung ist daher noch nicht sogleich als ein befestigter zu bewerten. Im Hinblick auf das Übel der Gewohnheit wird daher in Irupā das Anfangsstadium des Standes der Erlösung wie folgt beschrieben:

„Was ist die Ursache, daß meine Intelligenz, die in dir ist, sich dem Mala zuwendet, o Meykaṇḍadeva? Wenn meine Intelligenz sich mit dir vermischt, braucht sie sich doch nicht dem Mala zuzuwenden. Wenn das Mala mich noch bedrängt, bin ich einer, der keines von beiden ergriffen hat. Vater, was ist die Ursache, daß es bald so und bald so ist?“ Irupā 11.

Die nach dem Beharrlichkeitsgesetz auch nach der Erleuchtung der Seele noch statthabende Beziehung zwischen Seele und Materie äußert sich äußerlich betrachtet mehr oder weniger in derselben Weise wie vor der Erleuchtung. Wie früher, so verrichtet der erleuchtete Mensch unter dem Einfluß der Gewohnheit noch eine Zeitlang sowohl böse als gute Taten, freilich nicht so häufig und ohne Absicht, sehnt sich auch jetzt noch nach allerlei irdischen

Genüssen, freilich nicht so leidenschaftlich, sondern nur mehr instinktmäßig, fürchtet sich auch jetzt noch vor Schmerz usw., freilich nicht so heftig und nur unwillkürlich, bedient sich auch jetzt noch eine Zeitlang der alten Erkenntnisorgane, aber nicht, weil er glaubt, mit ihnen zum Ziele gelangen zu können, sondern weil er gewohnt ist, sich ihrer zu bedienen. Diese auf Grund des Übels der Gewohnheit stattfindende Betätigung der Seele ist als falsche Betätigung zu bezeichnen, da sie ja nicht direkt auf Çiva zurückgeht, unterscheidet sich aber wesentlich von der Betätigung vor der Erleuchtung, weil sie nicht zurückzuführen ist auf eine durch Āṇavamala bedingte Eigenmächtigkeit. Sie ist keine Betätigung der Autonomie, aber auch keine Betätigung der Theonomie. Der Umstand, daß ihr nicht Autonomie zugrunde liegt, ist der Grund, warum man glaubt, daß sie die Seele nicht notwendig zur Wiedergeburt verdammt. Der Umstand aber, daß ihr auch nicht Theonomie zugrunde liegt, bedingt doch, daß sie der Seele zum Nachteil gereicht. Die auf Grund des Gewohnheitsübels stattfindende Betätigung kann zum wenigsten die endgültige Erlösung hinausschieben, wenn die Seele das Übel nicht schnell überwindet. Ob die Seele, falls sie dem Übel der Gewohnheit zu sehr nachgibt, wieder in den Zustand der Gebundenheit durch Mala zurückfallen kann, scheint wenigstens theoretisch nicht für unmöglich gehalten zu werden. Das ergibt sich daraus, daß die Beseitigung des Mala während der Anfangsperiode mit der durch einen Steinwurf bewirkten Beseitigung des Mooses auf einem Teiche verglichen wird:

„Wenn man in einen mit Moos bedeckten Teich einen Stein wirft, so verschwindet das Moos für einen Augenblick, bedeckt aber den Teich sofort wieder. So verlassen Mala, Māyā und Karma die Seele, wenn sie den Fuß Arans (Çivas) erkennen, und nehmen wieder Besitz von ihr. Diejenigen, die voll Liebe sich dem heiligen Fuß unterwerfen, ohne sich zu trennen, und Samādhi erlangen, werden immer in diesem Zustande bleiben. Denjenigen, die voll Begierde bald hier bald dort sich hinwenden, werden wir, damit Pāça beseitigt wird, den Weg, die Hilfe der Aruḷ-Çakti zu erlangen, sagen.“ Siddhiār VIII, 39.

Wenn theoretisch der Rückfall in den Zustand der Gebundenheit auch für möglich gehalten zu werden scheint, so scheint es doch, als ob praktisch ein solcher Rückfall für ausgeschlossen gehalten werden muß. Die erleuchtete Seele hat ja in der Çakti Çivas ein Prinzip in sich, an dem sie sich immer wieder orientieren kann. Die Gewohnheit wird sie wohl ab und zu wieder in den Strudel des Weltlebens hinabziehen, aber die in der Erleuchtung gemachte Erfahrung wird bewirken, daß sie bald wieder zur Besinnung kommt

und sich wieder Çiva zuwendet. Sollte sie sich mal wirklich vergessen, so kommt ihr Çiva zur Hilfe. Wir haben bereits gesehen, wie er verhütet, daß Taten, die die Seele aus Gewohnheit oder zum Zwecke der Abbüßung des Prārabdhakarma noch begeht, üble Folgen zeitigen. In gleicher Weise verhütet er, daß die anderen Kräfte der Seele, die Kraft des Erkennens und des Begehrens, wieder eine Beute des Asat werden, indem er sich gewissermaßen an Stelle des Asat-Objektes, an das sie sich zu vergessen in Gefahr steht, stellt und so den Hang zum Asat verwandelt in einen Hang zum Sat.

„Er beseitigt Pāça, macht mich sich zu eigen, unterwirft mich, ist zugegen in meiner Meditation; wenn die Meditation recht ist, ist er auch in seiner Herrlichkeit zugegen. Wenn ich irgend etwas ansehe (infolge des Gewohnheitsübels), dann ist er da als das Objekt." Paḍiār 95.

Wenn so ein Zurückfallen in den Zustand der Gebundenheit praktisch auch so gut wie ausgeschlossen erscheint, so stellt das Übel der Gewohnheit die Seele doch vor eine Aufgabe, nämlich die Aufgabe, sich keiner falschen Sicherheit hinzugeben, sondern zu kämpfen, daß der Zwitterzustand völlig überwunden werde. Überwunden und beseitigt werden muß das Übel der Gewohnheit. Das wird schon durch die Benennung als Mala angezeigt. Stirbt ein Erleuchteter, bevor es überwunden ist, so braucht er zwar nicht wiedergeboren zu werden, kann aber auch nicht sofort in die All-Seligkeit eingehen, sondern muß sich zunächst mit einer hohen Stufen-Mukti begnügen, von der er dann freilich direkt in die All-Seligkeit übergehen kann. Die Notwendigkeit der Überwindung des Gewohnheitsübels wird daher sehr betont. Das geht schon aus den vielen Ratschlägen hervor, die zur Überwindung dieses Übels gegeben werden. Da sie schwer von den zur Erlangung der Reinigung und zur Vereinigung mit der Çakti gegebenen Ratschlägen zu trennen sind, wollen wir sie in dem folgenden Abschnitt mit diesen zusammen betrachten.

## 9. Ratschläge und Mittel zur Herbeiführung der Reinigung und zur Beseitigung des Übels der Gewohnheit.

Wie in der Sakala-Avasthā, so gibt es auch in der mit Iruvineioppu beginnenden Çuddha-Avasthā mehrere Entwicklungsstufen zu durchlaufen. Da es natürlich ist, daß man ein ersehntes Ziel möglichst schnell zu erreichen wünscht, ist es nicht zu verwundern, daß Ratschläge und Mittel zur Beschleunigung des Entwicklungsprozesses angegeben werden. Sie alle im einzelnen ausführlich zu behandeln, dürfte überflüssig sein. Viele Ratschläge sind gleicher

Art mit den Ratschlägen, die zur Herbeiführung der Iruvineioppu gegeben werden, z. B. äußere und innere Verehrung Çivas (Siddhiār IX, 10 und 11.) Andere ergeben sich als selbstverständlich aus dem Vorhergehenden, z. B. der Ratschlag, die Welt als nicht wirklich, sondern nur als Fata Morgana zu bewerten (Siddhiār IX, 1), alles, was Nicht-Çiva ist, zu verschmähen, selbst die größten Kräfte, den Himmel Brahmas und die anderen Himmel (Siddhiār IX, 6), Aufgabe der Ichheit (Paḍiār 15) und des Ich-Stolzes (Siddhiār X, 2), Unempfindlichkeit der Welt gegenüber (Paḍiār 29, 93), alleinige Sehnsucht nach Çiva (Paḍiār 30), Aufgabe eigenmächtigen Erkennens und Tuns (Paḍiār 31—35, 41).

Besonderer Nachdruck wird auf Liebe und Meditation gelegt, auf erstere freilich nur in den späteren Schriften und nicht in Bodha, so daß die Vermutung nahe läge, daß der Gedanke, daß Liebe ein Hilfsmittel zur Erlangung der All-Seligkeit ist, erst später eingetragen sei, wenn in den älteren erbaulichen Schriften der Gedanke nicht schon zu finden wäre.

„Wenn du inwendig und auswendig deiner Atmanbodha Paçujñāna beseitigst, wird der Höchste mit seiner Gemahlin (Çakti) in dir erscheinen. Auf diese Weise wirst du volles Wissen erlangend das Übel der Gewohnheit beseitigen. Außerdem kannst du durch Liebe das Çivajñāna erlangend von dem Übel der Gewohnheit befreit werden. Eins von beiden tue.“ Paḍiār 51.

Die Behauptung, daß durch Liebe, deren Objekt Çiva ist, das Übel der Gewohnheit beseitigt und die All-Seligkeit erlangt werden kann, wird durch mehrere Beispiele aus den Heiligen-Geschichten erhärtet.

„Da gesagt ist, daß es keine der Liebe Kannappens[1] gleiche Liebe gibt, können nur Kannappan selbst oder Çiva eine der Liebe Kannappens gleiche Liebe erkennen. Wer wird sonst die Liebe erkennen?“ (52.) „Als er den in ein großes Tuch getanen Reis voll Liebe auflöste, wurde er für den Çiva mit dem aufgelösten Haar süße Ambrosia. Dies ist eine Tat, die Sēntenār[2] durch seine wahre Liebe verrichtete.“ (53.) „Als gesagt wurde, daß das Kind (Tirujñānasambandha)[3] an der Brust der Göttin reines Çiva-

---

[1]) Von Kannappen wird im Periapurāṇa erzählt, daß er auf einer Jagd eine verlassene Çivastatue getroffen und aus Liebe zu Çiva die Welt und sich selbst vergessen, sich ganz in den Dienst der Çivastatue gestellt und in diesem Dienste sogar seine Augen geopfert habe.

[2]) Diese Legende findet sich ebenfalls im Periapurāṇa.

[3]) Tirujñānasambandha soll nach dem Periapurāṇa als kleines Kind am Tempelteich zu Shiyali von der Göttin Umādevi, der Gattin Çivas, an die Brust gelegt und gestillt sein. Mit der Milch der Göttin soll er zugleich die höchste befreiende Weisheit eingesogen haben. Die Königin von Madura soll eine begeisterte Anhängerin und Patronin des Ācārya gewesen sein.

jñāna getrunken habe, floß aus der Brust der Königin von Madura Milch. So äußerte sich die Liebe dieser demütigen Frau." (54). „Die Liebe, die Atmanbodha beseitigt, wenn man aus Liebe weinend ruft: „O Liebe, meine Liebe!", und die Liebe als seine Gestalt annimmt, ist die genannte reife Frucht, aber nicht Wallfahrten, Meditationen, äußere Çiva-Verehrung. (55.) „Ich habe alle Aussagen anderer Schulen, soweit mein Vermögen ging, erforscht. Damit das Übel der Gewohnheit beseitigt wird, ist der (von dem Siddhānta gezeigte) Weg von allen anderen Wegen der Weg, den ich als fehlerlos erkannt habe." (56.) „Çiva und Jñāna sind wie Same und Keim, wenn man Same und Keim genau untersucht. Einige verlieren den Keim, weil sie ihn nicht im Samen sehen. Die Weisen gehen des Gewinnes verlustig, wenn sie keine Liebe erweisen." (57.) Paḍiār 52—57.

Durch liebende Hingabe an Çiva wird wahres Wissen und dadurch die All-Seligkeit erlangt, denn das wahre Wissen ist in Çiva, wie der Keim im Samenkorn.

Payan̄ VIII, 10 wird aus dem Wesen der All-Seligkeit auf die Liebe als Mittel zu ihrer Erlangung geschlossen. Wörtlich übersetzt lautet der Spruch:

„Die höchste aller Seligkeiten ist die All-Seligkeit. Wenn die All-Seligkeit da ist, ist (wirklich) Seligkeit da. Liebe ist ihr Wesen."

Sämtliche Kommentare, die ich ansehen konnte, verstehen den mittleren Teil des Spruches so, als wenn es heißt: „Wenn Liebe da ist, ist Seligkeit da", indem sie anbu (Liebe) statt inbu (Seligkeit) lesen. So umschreibt z. B. der durchweg von mir herangezogene Kommentator den Spruch in folgender Weise: „Wenn jemand jetzt Liebe hat, dann wird er jetzt die alle anderen Seligkeiten übertreffende All-Seligkeit besitzen, denn Çiva hat die Liebe als sein Wesen", und zieht als Lehre heraus, daß den Liebenden die Erlangung der All-Seligkeit leicht ist.

Der bei weitem größte Nachdruck aber wird auf die Meditation gelegt, oder sagen wir richtiger und genauer auf die mystische Versenkung. Die auf dieser Stufe verlangte Meditation ist wohl zu unterscheiden von der sogenannten Yoga-Stufe, der Endstufe der Sakala-Avasthā. Der Unterschied wird in Paḍiār durch die zwei Worte Ādhārayoga und Nirādhārayoga deutlich gemacht. Ādhārayoga heißt vermittelte Meditation; es ist eine Meditation, in der die Seele sich Çivas mit den ihr zur Verfügung stehenden eigenen Mitteln zu bemächtigen sucht, in der Çiva als Objekt der Seele als Subjekt gegenübersteht. Diese Meditation führt nicht zum Ziele, sondern nur zur Iruvineioppu, falls sie recht gehandhabt wird. Nirādhārayoga, mit dem wir es hier zu tun haben, ist unvermittelte Meditation, in der die Seele sich Çivas durch Çiva, der in ihr ist,

bemächtigt, in der Çiva sowohl Objekt als Subjekt ist, in der die Seele sich rein passiv verhält. In Paḍiār lesen wir über diese Meditation wie folgt:

„Eins werden mit Çiva, der mit seiner Çakti in Verbindung steht, die wieder mit den Seelen in Verbindung steht und als unerkennbarer Gegenstand in allen gegenwärtig ist, aber doch gänzlich unberührt bleibt und (die Fessel) beseitigt, ist Nirādhārayoga.“ (26.) „Die Yogi, die den alles erkennenden Höchsten erkennen, erkennen den Höchsten ohne Beobachtung. Die Erkennenden erkennen durch Erkenntnis, ohne daß das Subjekt und das Objekt sich unterscheiden.“ (27.) „Der Höchste wird diejenigen, die das Mittel zur Erreichung des Zustandes der Sprachlosigkeit erlangt und sprachlos ihn erkannt haben, sprachlos machen. In den Yogi, die sprachlos ohne irgend eine Betätigung der eigenen Erkenntnis sind, ist der Höchste unzertrennlich gegenwärtig.“ Paḍiār 26—28.

Nirādhārayoga stellt also die Meditation dar, durch die die Seele das Einssein mit Çiva erkennt und sich der Seligkeit des Einsseins bewußt wird, und wird treffender als mystische Versenkung bezeichnet denn als Meditation. Ist dieser Yoga zu einem dauernden Zustand ausgewachsen, so wird er Samādhi genannt und stellt den Zustand der Erlösung zu Lebenszeiten dar. Mit diesem Yoga ist die Beseitigung des Mala gegeben, denn er stellt die restlose Vereinigung mit Çiva dar, die für Mala keinen Raum mehr läßt. Im Hinblick auf diese Wirkung wird der Nirādhārayoga auch Geier-Meditation genannt.

„Wenn man erkennend, daß alles Sichtbare Nicht-Ich ist, und es verwirft, und wenn man erkennt, daß man nicht identisch ist mit dem unsichtbaren Gott, und wenn man voll schmelzender Liebe durch die Vereinigung mit ihm in seinem Inneren meditiert: „Ich bin Çiva“, dann wird er als nicht unterschieden von uns erscheinen und alle Mala werden beseitigt sein, wie durch die Geier-Meditation das Gift beseitigt wird, und die Seele wird rein werden. Dies ist die Meditation, die die alten Veden meinen, wenn sie vorschreiben zu meditieren: ‚Ich bin er‘.“ Siddhiār IX, 7.

Über die Geier-Meditation lesen wir im Kommentar zu Bodha IX, 2, 3. Beispiel ausführlich wie folgt:

„Wenn du fragst, was Geier-Meditation ist, wir werden es dir sagen. Es gibt drei Geier, Ādhibhautika, Ādhidaivika, Ādhyātmika. Dieser Unterschied hat in allen Dingen statt. Von diesen ist der in der Welt sichtbare Geier Ādhibhautika; das diesem als Gottheit dienende Mantra ist Ādhidaivika; die Çiva-Çakti, die in dem Mantra gegenwärtig dem das Mantra Betenden Erhörung gewährt, ist Ādhyātmika. Von diesen ist der hier genannte Geier Ādhidaivika in der Form eines Mantra, das in dem Innern des Mantrabeters als Geier meditiert und rezitiert wird. Die Verkörperung des Mantra identifiziert infolge der Praxis, die darin besteht, daß man täglich das Meditieren übt, schließlich von selbst den Meditierenden mit dem Meditierten

und wirkt so ein, daß das Wissen des Meditierten sich des Meditierenden bemächtigt. Wenn man mit einem solchen Mantra-Auge sieht, dann wird das Steigen des Giftes verhindert. Weil das zweifellos eintritt, ist diese Meditation hier als Beispiel gewählt. Siehe im Sarvajñānottra usw., daß in allen Kräutern, Tieren, Bäumen usw. ein göttliches Mantra ist, und daß derjenige, der die Mantra ausspricht, zur Verkörperung der Mantra wird wie ein Kristall." „Erkenne hieraus, daß die Annahme derjenigen, die die Geier-Meditation für Lüge halten, nicht berechtigt ist. Bedenke ferner, wie solche Meditation Erfolge erzielen kann, wenn sie nur Schein ist."

In der mit der Geier-Meditation verglichenden mystischen Versenkung in Çiva identifiziert sich die Seele völlig mit Çiva, so daß sie aufhört, als etwas von ihm zu Unterscheidendes zu existieren. Diese Identifikation mit Çiva hat zur Folge, daß die Seele das Wesen Çivas annimmt, denn wem sich die Seele anschließt, dessen Wesen nimmt sie an. Da hier ein völliger Anschluß an Çiva statthat, wird die Seele hier auch völlig des Wesens Çivas teilhaftig. Das Wesen Çivas aber ist, völlig malalos zu sein.

Dieser Nirādhārayoga, auch Jñānayoga, d. h. der auf der Jñāna-Stufe stattfindende Yoga oder auch Çivayoga genannt, muß also als das Hauptmittel zur Erlangung der All-Seligkeit, das direkt zur All-Seligkeit überleitet, angesehen werden. Ohne diese Meditation keine All-Seligkeit. Durch Übung kann man zu dieser höchsten Art von Yoga gelangen. Eine solche Übung stellt die Meditation über die 5 heiligen Buchstaben dar. Durch sie wird die Seele allmählich zu der höchsten Meditation erzogen und in sie hinübergeleitet. Außerdem hat die Meditation über die 5 Buchstaben noch den Zweck, Jñānayoga, der durch das Übel der Gewohnheit öfter unterbrochen wird, konstant zu machen, d. h. das Übel der Gewohnheit aufzuheben. Es wird daher der Meditation der 5 heiligen Buchstaben sehr große Bedeutung beigelegt.

Die Meinung ist nicht, daß das Rezitieren der 5 Buchstaben an sich rein mechanisch die All-Seligkeit verursacht. Was die erwünschte Wirkung ausübt, ist der Wahrheitsgehalt, der in den 5 Buchstaben enthalten ist und durch das Rezitieren und Meditieren der Seele zum Bewußtsein kommt. Die 5 Buchstaben sind nämlich Zeichen für 5 wichtige Begriffe. Je nachdem man sie aufeinanderfolgen läßt, geben sie wichtige Aufschlüsse über die Geschichte der Seele. Wenn der wissende Beter die 5 Buchstaben rezitiert, tritt die ganze Geschichte der Seele vor sein geistiges Auge, was für ihn ein Ansporn ist, sich immer mehr und rückhaltsloser dem Sat hinzugeben, da die Hingabe an ihn allein beseligt und die Abkehr von ihm Unheil bringt.

Inwiefern die 5 Buchstaben die Geschichte der Seele enthüllen und das Rezitieren derselben daher als ein Mittel zur Erlangung der All-Seligkeit angesehen werden kann, erfahren wir am übersichtlichsten aus Payañ, Kap IX und aus Bodha. Wir geben zunächst eine Übersetzung des IX. Kapitels von Payañ und des Kommentars dazu, nötige Bemerkungen einschiebend. Eine ausführliche Behandlung rechtfertigt die große Rolle, die das Rezitieren der 5 Buchstaben im Çivaismus spielt.

1. Frage: „Sage ein Mittel für den Fall, daß die Seligkeit des sprachlosen (Samādhi-)Zustandes nicht eintritt."
Antwort: „Die Āgama und die Veda und alle anderen Bücher beschäftigen sich damit, die Meinung der 5 Buchstaben klarzumachen."
Kommentar: „Wenn Gelehrte, die den Inhalt der Çaivāgama und der Veden und aller anderen Bücher verstehen, genau zu untersuchen anfangen, werden sie zustimmen, daß sie alle Bücher sind, die über Pati, Paçu, Pāça, den Inhalt der 5 Buchstaben, handeln."
Summarium: „Hier wird gesagt, daß der Inhalt aller Bücher in den 5 Buchstaben enthalten ist."
2. Frage: „Was ist die Meinung dieser 5 Buchstaben?"
Antwort: „Der Höchste, die Çakti, Pāça, die leuchtende Māyā, die Seele sind im Ōm enthalten."
Kommentar: „Çiva, Çakti, Āṇavamala, die schöne Māyā, die Seele, diese 5 sind enthalten in Praṇava, dem einen Buchstaben, in dem die 5 Buchstaben enthalten sind."
Summarium: „Hierdurch wird das Wesen der 5 kleinen Buchstaben, die Praṇava genannt werden, beschrieben."

Wahres Verständnis der 5 Buchstaben beschleunigt die Erlangung des Samādhi-Zustandes, denn wer die Formel der 5 Buchstaben wirklich versteht, der besitzt damit vollkommenes Wissen, die Voraussetzung, Gott zu erfahren, das Wissen, wozu alle Schriften die Seele zu führen bestimmt sind, nämlich Wissen um das Wesen des Pati, Paçu, Pāça und ihrer Beziehungen zueinander. Die 5 Buchstaben sind nämlich Çi, Vā, Ma, Na, Ya und stehen der Reihe nach für Çiva, Çakti, Āṇavamala, Māyā oder die durch Māyā wirkende Tirodhāna-Çakti, Seele. Welchen Wahrheitsgehalt die Buchstaben übermitteln, erhellt aus den folgenden Sprüchen, die wir zunächst folgen lassen wollen, bevor wir auf das in Spruch 2 erwähnte Verhältnis zwischen der Formel der 5 Buchstaben und der Formel Ōm eingehen.

3. Frage: „Wie ist die Ordnung, in der diese 5 Buchstaben stehen?"
Antwort: „An der einen Seite steht der verhüllende Tanz, an der anderen Seite steht der erleuchtende Tanz. Die Seele steht in der Mitte. Das wisse!"

Kommentar: „Na und Ma, die die Wiedergeburt verursachen, stehen auf der einen Seite, Çi und Vā, die die Erlösung bewirken, auf der anderen Seite, Ya, die Seele, steht in der Mitte dieser zwei Gruppen. Erkenne dies!“ „Tanz bedeutet das Lenken der Seele während der Zeit der Gebundenheit und Erlösung.“

Summarium: „Hier wird das Wesen der 5 Buchstaben beschrieben.“

Man kann die 5 Buchstaben in verschiedener Reihenfolge aussprechen. Je nach der Reihenfolge vermitteln sie eine andere Wahrheit. In der in diesem Spruche angegebenen Reihenfolge Na, Ma, Ya, Çi, Vā geben die 5 Buchstaben Aufschluß über das Wesen der Seele. Sie steht nicht für sich allein, sondern unter dem Einfluß zweier verschiedener Kräfte.

4. Frage: „Warum erlangt die Seele das Jñeya trotz des Pañcākshara (5 Buchstaben) nicht?“

Antwort: „Ma und Na breiten sich aus, nehmen Ya in Besitz und lassen ihre Erlösung nicht zu. Wenn ihre große Arbeit beendigt sein wird, wird Ya Çi erlangen.“

Kommentar: „Ma und Na, Mala und Tirodhāna stehen in der engsten Verbindung mit dem Ya, der Seele, und erlauben ihr nicht, umzukehren. Die Seele wird Çi, Çiva, erlangen, wenn ihre große Krankheit der Verfinsterung durch Mala beseitigt ist.“

Summarium: „Hier wird gesagt, daß beides, die Fesselung und die Befreiung, durch die 5 Buchstaben geschieht.“

Die Herrschaft des Mala ist die Ursache für alles Unglück der Seele.

5. Frage: „Warum verschwindet das Āṇavamala nicht, da ja das Pañcākshara vorhanden ist?“

Antwort: „Wenn das verwirrende Tirodhāna und Mala an der Spitze stehen, kann eine Veränderung eintreten? (Sie tritt nicht ein), wenn das vorherrschende Āṇavamala nicht seinen Platz verändert.“

Kommentar: „Wenn Na und Ma, Tirodhāna und Mala, die die Verwirrung verursachen, zuerst ausgesprochen werden, werden sie verschwinden? Wenn man sie nicht an letzte Stelle stellt und so ändert und ausspricht, daß Çi, Çiva, an erster Stelle zu stehen kommt, werden sie nicht verschwinden.“

Summarium: „Hier wird gesagt, daß diejenigen, die die Erlösung erlangen wollen, Na und Ma nicht an erster Stelle aussprechen dürfen.“

6. Frage: „Verschwindet Mala bei denen, die das Pañcākshara beten?“

Antwort: „Den Stützpunkt verehre! O weh, die Gewohnheit, dies nicht immer wieder bedenkend (jene Buchstaben Na und Ma) an erster Stelle auszusprechen.“

Kommentar: „Wenn man nicht bedenkt, daß Çiva der Stützpunkt ist, und so ausspricht, und wenn man jenen Fehler nicht beachtet, o weh der Neigung, Na und Ma an erster Stelle auszusprechen.“

Summarium: „Hier werden die bemitleidet, die die Buchstaben noch so aussprechen und hilflos Pein leiden.“

Die Seelen haben von Natur nicht die Erkenntnis davon, daß sie sich von Çiva und seiner Çakti leiten lassen müssen, sondern lassen sich bereitwilligst von Mala und Māyā irreführen. Das Mittel, von dem Einfluß des Mala befreit zu werden, ist die Verehrung Çivas. Wenn man sich immer wieder vorhält, daß Çiva sowohl das mechanische als auch das autoritative Prinzip sein muß, wird man erkennen, daß die Hingabe an Asat falsch ist, und sich von Asat abwenden. Unter Verehrung des Höchsten haben wir an Caryā, Kriyā und Yoga zu denken, die die Iruvineioppu zeitigen.

7. Frage: „Wie muß man das Pañcākshara beten?"

Antwort: „Wenn Çi und Vā an erster Stelle stehen, wird die Wiedergeburt aufhören. Dies ist die Ordnung, in der du beten mußt."

Kommentar: „Wenn man so ausspricht, daß Çi und Vā an erster Stelle zu stehen kommen, wird das Unglück der Wiedergeburt aufhören, o Schüler. Dies ist die Ordnung, in der du, der du die Erlösung wünschest, die 5 Buchstaben aussprechen mußt."

Summarium: „Hier wird gesagt, wie die Mukta es aussprechen müssen."

Die Reihenfolge Çi, Vā, Ya, Na, Ma beschreibt den Zustand der Seele nach Eintritt der Iruvineioppu. Çiva und Çakti üben den größten Einfluß auf die Seele aus und lösen sie von Mala und Māyā ab.

8. Frage: „Was ist der Nutzen für die Seelen, die es so aussprechen?"

Antwort: „Vā offenbart Çi und gibt der Seele die All-Seligkeit. Sie (die Aruḷ) bildet dort fehlerlose Körper."

Kommentar: „Wenn man es so ausspricht, wird Vā, die Aruḷ, Çi, Çiva, zeigen und Ya, die Seele, in die All-Seligkeit versetzen. Außerdem ist die Aruḷ der fehlerlose Körper für Çiva."

Summarium: „Hierdurch wird das Wesen der Aruḷ, des Vā, eines der 5 Buchstaben, beschrieben."

Die Spenderin der All-Seligkeit ist die Çakti Çivas. Daß sie ihrem Wesen nach dazu befähigt ist, wird durch den letzten Teil des Spruches gesagt. Weil sie die Verkörperung, die Erscheinungsform Çivas ist, deswegen ist sie geeignet, die Vereinigung der Seele mit Çiva herbeizuführen. Nach einem anderen Kommentator soll der Spruch besagen, daß die Çakti dort, d. h. in Mukti, den fehlerlosen Körper für die Seele bildet. Indem die Çakti an die Stelle des aus Māyā entstandenen Körpers tritt und sich den Seelen als intelligentes und sie leitendes Organ zur Verfügung stellt, bringt sie die Seelen sicher zur Vereinigung mit Çiva, da sie ja wesentlich eins ist mit Çiva. Dank dem Gesetze der Assimilation verwandelt die Çakti die von ihr beherrschten Seelen in sich selbst und damit in den ihr wesensgleichen Çiva.

9. Frage: „Wie ist die Daseinsweise der Seele in Mukti?"

Antwort: „Die Ordnung ist, daß die Seelen nicht in die Mitte des fehlerlosen Na und des Vā geraten, sondern durch Erleuchtung in der Mitte zwischen Vā und Çi zu stehen kommen."

Kommentar: „Die Ordnung ist, daß die Seelen (Ya) nicht in der Mitte zwischen Tirodhāna (Na) und der Çakti (Vā) stehen, sondern in der Mitte zwischen Çakti (Vā) und Çiva (Çi)." „So die Buchstaben umzustellen und auszusprechen lerne bei dem Guru. „Fehlerlos" ist gesagt, da die Tirodhāna-Çakti wohl die die Seelen verhüllenden Fesseln in Bewegung setzt, aber nicht selbst verhüllt."

Summarium: „Hierdurch wird die Position derjenigen geschildert, die die heiligen Buchstaben in der genannten Ordnung aussprechen."

Die Reihenfolge Namayaçivā bezeichnet die Daseinsweise der Seelen während der Zeit der Gebundenheit. Die Reihenfolge Çivāyanama beschreibt die Daseinsweise der Seelen während der Jñāna-Stufe. Der Zustand der Vollkommenheit kommt zum Ausdruck in der Formel Çivā. Na und Ma existieren für die Vollendeten nicht mehr, ebenso wie sie nicht für Çiva existieren, daher können sie fortgelassen werden. Die Seele hat ihre Individualität vollständig aufgegeben und identifiziert sich mit Çiva. Es ist daher nicht mehr nötig, den die Seele bezeichnenden Buchstaben Ya in der den Mukti-Zustand beschreibenden Formel auszusprechen. Würde man etwa Çiyavā aussprechen, so würde man dadurch zu erkennen geben, daß man sich als von Çiva unterschieden ansehe, daß man also noch nicht die höchste Stufe der Hingabe an Çiva erlangt habe.

Im 2. Spruch wurde behauptet, daß die Formel der 5 Buchstaben identisch mit der Formel Ōm sei. Die Verfasser des Bodha und des Siddhiār lassen den Buchstaben Ōm zusammengesetzt sein aus A, U, M und aus Vindu und Nāda. A ist das Symbol für Ahaṃkāra, U für Buddhi, M für Manas, Vindu für Citta (das Zeichen für Vindu ist ◯), Nāda für Uḷḷam, d. i. die Seele (das Zeichen für Nāda ist —. Beide Zeichen verbunden ergeben ∩——, das sogenannte Piḷḷaiyār-Zeichen, das jeder Çivait an die Spitze jeden Schriftstückes setzt). Das Symbol wird dann noch weiter aufgelöst, indem gesagt wird, daß hinter A (Ahaṃkāra) als die treibende Gottheit Brahma, hinter U (Buddhi) Vishṇu, hinter M (Manas) Rudra, hinter Vindu (◯) Sadāçiva und hinter Nāda (—) Īçvara stehen. Brahma ist der Gott der Schöpfung, Vishṇu der Gott der Erhaltung, Rudra der Gott der Zerstörung; Sadāçiva die Personifikation der Çakti, und Īçvara ist Çiva selbst, so daß als Lehrgehalt der Formel Ōm herauskommt: Çiva verrichtet vermittelst seiner Çakti durch die Götter Brahma, Vishṇu, Rudra die drei Werke der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung. Man kann also durch die Formel Ōm den Prozeß der Evo-

lution und Involution dargestellt finden, also sachlich dasselbe, was durch die 5 Buchstaben Çi, Vā, Ya, Ma, Na zum Ausdruck gebracht werden soll, freilich anders vermittelt. Daß diese Erklärung der Silbe orthodox ist, wird man schwerlich behaupten können. Orthodox dürfte die Erklärung sein, daß der Laut Ōm, der drei verschiedene Laute A, U und M in sich zu einem einzigen Laut vereinigt, den Begriff des alles in sich vereinigenden All-Gottes vermittelt.

Daß die Siddhānta-Lehrer erklären, daß die 5 Buchstaben Çi, Vā, Ya, Ma, Na identisch sind mit Ōm, ist nicht zu verwundern. Ohne in den Verruf der Ketzerei zu kommen, durften sie ohne weiteres an die Stelle des alten, ehrwürdigen Ōm nicht eine andere Formel setzen. Dadurch, daß sie erklären, daß die Formel Çivāyamana nichts anderes bedeute als Ōm, suchen sie den Anschein der Rechtgläubigkeit zu wahren.

Da die 5 Buchstaben je nach der Reihenfolge, in der sie ausgesprochen werden, für verschiedene Stufen Erkenntniselemente übermitteln, können sie auf allen Stufen mit Nutzen rezitiert werden. Die passende Reihenfolge für die auf der Sakala-Stufe befindlichen Seelen ist Namayaçivā. Sie bringt zum Bewußtsein, daß die Seele nicht für sich alleine, sondern unter der Vorherrschaft des Mala steht. Hat die Seele die Konsequenz dieses Tatbestandes in Iruvineioppu gezogen, wird sie Çivāyamana beten und sich durch diese Reihenfolge daran erinnern lassen, daß Çiva die Herrschaft über ihr zukommt. Durch dieses Gebet wird sie in den Stand gesetzt werden, das Übel der Gewohnheit zu überwinden. Um zu der höchsten Stufe des Samādhi zu gelangen, wird sie Çivā beten, zum Zeichen dafür, daß sie nichts mehr mit Mala zu tun haben will und auf eigene Individualität verzichtet.

Während in Payan̄ vor allem gezeigt wird, wie in den 5 Buchstaben alles Wissenswerte enthalten ist, wird in Bodha vor allem gezeigt, wie die Seele durch das Meditieren der 5 Buchstaben in den Besitz des Wissens gelangt, und wie das Meditieren das Aufgehen der Seele in Çiva fördert. Wir lassen daher die Aussagen des Bodha folgen.

Behauptung: „Meditiere hier der Ordnung gemäß die 5 Buchstaben."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Um die Seele rein zu machen, genügt Jñāna, das nach Beseitigung des Pāça als kühler Schatten erscheint. Es bleibt hiernach nichts mehr zu tun übrig", wird hier in Auflösung des 3. Teiles des Sūtra obige Behauptung aufgestellt." — „Nachdem die Seele durch das Jñāna-Auge, das nach Beseitigung des Pāça als kühler Schatten erscheint, den Pati erkannt hat, muß sie doch noch der Ordnung gemäß die

heiligen 5 Buchstaben aussprechen.“ „Pañcākshara bedeutet hier Muktipañcākshara.“ „Diejenigen, die die Absicht, in der der Verfasser „der Ordnung gemäß“ sagt, nicht verstehen, sagen, daß die als Sādhana (Hilfsmittel der Erlösung) dienende Ordnung verschieden ist von der zu betenden Ordnung, und setzen sich damit in Widerspruch zu dem Siddhānta. Wenn die als Sādhana dienende Ordnung und die Ordnung, in der sie rezitiert werden, in sich nicht übereinstimmen, wie kann sie dann als Sādhana dienen?“ — Es gibt eine dreifache Weise der Rezitierung: im Innern beten, flüsternd beten, laut sprechend beten. Um anzudeuten, daß hier das im Innern Beten gemeint ist, sagt er nicht aussprechen, sondern meditieren.“

Begründung: „Obgleich die Seelen Jñāna erlangt haben, blicken sie doch noch hin nach dem (beschränkten) beobachtenden Wissen, wie eine Raupe, die lange Margosablätter gefressen hat, sich nach ihnen sehnt (obgleich sie sehr bitter sind). Um dies zu beseitigen, muß man das Pañcākshara beten.“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Da hier von einem inneren Gottesdienst die Rede ist, ist nicht verständlich, warum es noch nötig sein soll, hier als Sādhana das Pañcākshara zu beten, das nützlich ist zu beten, um den Gottesdienst zu fördern, bei dem man den unerkennbaren Gott sich als erkennbar vorstellt“, wird die Behauptung begründet.“ — „Obgleich die Raupe, die Margosablätter gefressen hat, diese beiseiteschiebt, wenn sie Zuckerrohr erlangen kann und dessen Süßigkeit kennt, sehnt sie sich doch infolge der Macht der Gewohnheit nach Margosablättern. So verhält es sich auch mit der Seele. Obgleich sie die Farbenunterschiede als Asat erkannt und dadurch Patijñāna erlangt und das Jñeya erkannt hat, sehnt sie sich doch noch infolge der Macht der Gewohnheit nach dem lang gewohnten beobachtenden Erkennen. Um diesen Hang zu beseitigen, muß sie jetzt Pañcākshara der Ordnung gemäß beten.“

1. Beispiel: Wenn die Seele durch die 5 Buchstaben erkennt, daß sie das Eigentum Çivas ist, und durch die 5 Buchstaben im Herzen ihn verehrt und im Nabel durch die 5 Buchstaben Opfer verrichtet und zwischen den Augenbrauen ihn meditiert, wird der Höchste dort erscheinen, und die Seele wird sein Diener werden.“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da fragen: „Wie kann dies ein Mittel zur Beseitigung des Übels der Gewohnheit sein?“, wird es beschrieben und die Begründung erhärtet.“ = „Wenn die Seele durch die 5 Buchstaben erkennt, daß sie Çivas Eigentum ist, und wenn sie in ihrem Inneren das Herz, den Nabel, die Mitte zwischen den Augenbrauen, diese drei der Reihe nach als Ort für Verehrung, als Ort für Opfer und als Ort für Meditation hält und, wie sie äußerlich Verehrung zollt, so auch im Herzen den Höchsten in der heiligen Gestalt, die durch die Meditation der 5 Buchstaben entsteht, durch die 8 Blumen des Nicht-Tötens, des Unterdrückens der 5 Sinne, der Geduld, der Gütigkeit, des Wissens, der Wahrhaftigkeit, der Büßung und der Liebe schmückend ihm Gottesdienst verrichtet, und wenn sie durch jenes Mantra im Nabel ein Jñāna-Feuer anfacht und die geschmolzene Butter der Ambrosia durch den Löffel der Atmungsorgane darbringt, und wenn sie zwischen den Augenbrauen gemäß der Ordnung, nach

der die 3 Buchstaben Çi, Ya, Vā der Reihe nach als Çiva, als Seele und als das sie vereinigende Prinzip (Çakti) zu verstehen sind, Çivayoga-Meditation verrichtet, dann wird infolge der Meditation der Höchste sichtbar erscheinen und die Seele wird sein Diener."

„Wisse, daß Opfer und Meditation Teile der Verehrung sind. Das Beten des Pañcākshara ist hier als besonderes Mittel angeführt, weil es das Wissen, das, auch wenn Patijñāna erlangt ist, durch die Macht der Gewohnheit noch beschränkt wird und nach außen zu gehen sich sehnt, so unterdrückt, daß es so sich nicht mehr betätigt und sich im Inneren (wo Çiva ist) auf einen Gegenstand (Çiva) richtet, und weil es, damit die Seele Standhaftigkeit erlangt, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf die Ordnung, in der die 5 Buchstaben ausgesprochen werden müssen, richtet und nachsinnt und nachsinnt, jenen Hang vernichtet und das Jñāna-Auge anfacht und der Seele so zur Vollkommenheit verhilft."

2. Beispiel: „Wenn die Seele den Höchsten in ihrem Innern sieht, wie man die Planeten Ketu und Rāhu[1] zur Zeit der Eklipse in der Sonne und in dem Monde sieht, dann erscheint der Höchste als das Auge der Seele, wie Feuer erscheint, wenn man Feuerholz reibt. Dann wird die Seele Çivas Knecht, wie das Eisen Feuer wird, wenn es in Verbindung mit Feuer gebracht wird. Daher meditiere Pañcākshara."

Kommentar: „Es wird hier durch Beispiele gezeigt, wie ein Erkennen des Höchsten nicht möglich ist, ohne daß man seine ganze Aufmerksamkeit auf ein Ziel richtet, wie der Höchste in der Seele erkennbar erscheint, nachdem man ihn erkannt hat, und wie die Seele, nachdem der Höchste so erschienen ist, ein Knecht des Höchsten wird, und so das vorige erhärtet." — „Wenn die Seele den Höchsten, der von den drei Realitäten nicht beobachtend erkannt werden kann wie Paçu und Pāça, die Erkenntnisobjekte für das Wissen, das sagt: „Ich kenne es, ich kenne es nicht", sind, in ihrem Innern durch das Meditieren der 5 Buchstaben erkennt, wie man zur Zeit der Eklipse die Planeten Rāhu und Ketu, die von den 9 Planeten des Weltmeeres nicht wie die anderen sichtbar sind, in der Sonne und in dem Monde sieht, erscheint der Höchste dort als die Intelligenz der Intelligenz, wie Feuer in dem Feuerholz erscheint, wenn man es reibt. Dann wird die Seele wie das Eisen, wenn es in Verbindung mit Feuer gebracht wird, seine Selbstmächtigkeit aufgeben und der Knecht des Höchsten werden. Daher rezitiere die 5 Buchstaben dem Ritus gemäß."

3. Beispiel: „Wenn man die Lotusblume des Herzens prüft, dann ergibt sich, daß die 24 Tattva von Erde an der Stengel, die Vidyā-Tattva (die Çuddhāçuddha-Tattva) und Çuddha-Vidyā die Blumenblätter, Īçvara und Sadāçiva (Nr. 3 und 4 der Çuddha-Tattva) die Staubfäden, Çakti (No. 2 der Çuddha-Tattva, Vindu) die Frucht-

[1]) Ketu und Rāhu bilden zwei der 9 Planeten. Sie haben die Gestalt ungeheurer Schlangen oder Drachen. Man nimmt an, daß sie die Sonne und den Mond verschlingen, und daß dadurch die Sonnen- und Mondfinsternis entstehen.

knospe, Nāda (No. 1 der Çuddha-Tattva) der Same ist. Die Çakti Çivas ruht auf dieser Lotusblume. Erkenne dies.“ Bodha IX, 3.

Die Seele schließt sich in der geforderten Meditation gegen alles ab, läßt nichts anderes auf sich einwirken als die mystischen Buchstaben. Durch diese Hingabe an die Buchstaben erhält das, was hinter ihnen steht, innerhalb der Seele Gestalt, d. h. geistige Gestalt. Hinter den Buchstaben aber stehen die ewigen Substanzen, Pati Paçu, Pāça und die Kräfte, durch die sie miteinander in Beziehung treten, Çakti und Māyā, letztere als Instrument der Tirodhāna-Çakti. So entsteht also durch die Meditation der 5 Buchstaben innerhalb der Seele alles Bestehende, ein dem Makrokosmos entsprechender Mikrokosmos in der Seele. Mit diesem Mikrokosmos innerhalb des Selbst hat sich die Seele ebenso auseinanderzusetzen wie mit dem Makrokosmos außerhalb des Selbst. Um des Makrokosmos Herr zu werden, muß die Seele durch Caryā, Kriyā und Yoga den Höchsten verehren. Der Ertrag dieser Verehrung ist Iruvineioppu mit Malaparipāka und Çaktinipāta, d. h. die Abkehr der Seele von dem Makrokosmos und damit die Ablösung des Mala als leitender Autorität für die Seele durch die Çakti Çivas. Dieser Prozeß wiederholt sich in der Meditation der 5 Buchstaben in rein geistiger Weise. Caryā, Kriyā und Yoga finden wiederum statt, aber in rein geistiger Weise. Der Ertrag dieser geistigen Verehrung ist eine vergeistigtere Iruvineioppu, d. h. die Anschläge der Macht der Gewohnheit auf die Seele prallen ab. Dies hat zur Wirkung, daß die Anschläge allmählich ganz aufhören. Damit ist das Mala vollständig beseitigt, Malaparipāka zum höchsten Abschluß gebracht. Wo aber das Mala ganz und gar beseitigt ist, da herrscht die Çakti Çivas uneingeschränkt, da hat vollkommene Çaktinipāta statt. Was durch Caryā, Kriyā und Yoga der Tendenz nach erlangt wird, das wird durch die Meditation der 5 Buchstaben der Wirklichkeit nach erlangt.

---

# VII. Teil.

## Die Lehre von dem Zustand der Seele unter der ausschliesslichen Herrschaft Gottes oder die Lehre von der Vollendung.

In dem vorigen Teil haben wir gesehen, wie die Seele unter den Einfluß der Çakti Çivas kommt, und wie unter der Herrschaft derselben die Fesselung aufhört, die Seele zu bedrängen. Damit ist zwar der Prozeß der Erlösung zum Abschluß gekommen, die Seligkeit aber, zu deren Genuß die Seele durch die Erlösung gelangen soll, ihrem Wesen nach noch nicht beschrieben. Die Befreiung von den mancherlei Fesseln ist noch nicht die ganze Seligkeit, sie ist nur die negative Seite, die Voraussetzung derselben. Denn die Seligkeit, zu der Çiva die Seelen führen will, besteht nicht bloß in etwas Negativem — Beseitigung der Fessel —, sondern auch in etwas Positivem. Auch ist die Reinigung und Gesundmachung der Seelenkräfte noch nicht die ganze Seligkeit. Dazu gehört auch der rechte Gebrauch der gesundeten Seelenkräfte, ein Genießen der Gesundheit. Diese positive Seite der Seligkeit gilt es in diesem Teile zu beschreiben.

Das Positive und die Vollendung der Seligkeit besteht in der Vereinigung der Seele mit Çiva selbst, d. h. nicht nur mit seiner Çakti, sondern mit ihm selbst.

### 1. Die Vollendung der Erlösung in der Vereinigung mit Çiva selbst.

#### a) Die Notwendigkeit des Fortschrittes von der Vereinigung mit der Çakti Çivas zur Vereinigung mit Çiva selbst.

Wir haben in dem Vorigen den Entwicklungsgang der Seele bis zu ihrer Hingabe an die Çakti Çivas verfolgt. Wie sie sich früher mit dem Mala identifiziert, so identifiziert sie sich jetzt mit der Çakti. Man könnte denken, daß damit die Erlösung zum Abschluß gebracht und die Seligkeit perfekt sei. Dem ist aber nicht so. Die Vereinigung mit der Çakti ist nicht das Endziel, sondern nur ein Mittel zum Zweck, einmal das Mittel zur Beseitigung des Mala und zur Instandsetzung der Seelenkräfte, sodann das Mittel

zu der die Vereinigung der Çakti noch überragenden Seligkeit der Vereinigung mit Çiva selbst und zum Gebrauch der gesundeten Seelenkräfte. Daß der Vereinigung mit der Çakti noch die mit Çiva selbst folgen muß, wird in unseren Quellenschriften ausführlich erörtert.

Daß man bei der Behauptung einer Vereinigung mit der Çakti nicht stehenbleiben darf, wird zunächst aus dem Verhältnis der Çakti zu Çiva geschlossen.

„Wenn du fragst, aus welchem Grunde behauptet wird, daß es außer dem genannten Jñāna noch ein Jñeya gibt, so wisse, daß das Jñāna die Aruḷ (Çakti) Çivas ist. Ferner ohne die Sonne gibt es kein Licht. Der malalose Höchste ist das Jñeya. Seine glänzende Aruḷ ist die Çakti." „Die reine Çakti ist das Weisheitslicht. Ohne Çiva kann jene Çakti nicht existieren. Sie beseitigt die nutzlosen Mala und offenbart voll Freude den Höchsten, wie das Sonnenlicht, das die überall verbreitete Finsternis beseitigt und die vorgesetzte Sonne zeigt." Prak. VIII, 4 und 5.

Çakti ist nicht Selbstzweck. Wohl ist sie wesensgleich mit Çiva, aber doch nicht für sich selbst existierend. Sie existiert als eine Emanation Çivas, ebenso wie das Licht als eine Emanation der Sonne existiert. Çiva läßt sie zu einem bestimmten Zwecke von sich ausgehen, zum Zwecke der Befreiung der Seele vom Mala. Ist dieser Zweck erfüllt, so tritt die Çakti zurück. Ferner bedingt dies zweieinige Verhältnis zwischen Çiva und seiner Çakti, daß Çiva teilhat an dem, was die Çakti hat, und daß das, was in Gemeinschaft mit der Çakti steht, damit auch in Gemeinschaft mit Çiva kommt, da ja beide in- und miteinander existieren, als wären sie eins.

Die Notwendigkeit der Behauptung eines Einswerdens der Seele mit Çiva selbst über die Çakti hinaus erhellt auch aus der Weltordnung des Advaita-Verhältnisses zwischen Çiva und allem Seienden, worauf Siddhiār XI, 7 hingewiesen wird. Wohl hat die Advaita-Verbindung statt durch die Çakti, aber das in allem herrschende Prinzip ist letzter Hand doch Çiva, die Çakti dagegen ist nur die Vermittlerin. Bleibt man bei der Behauptung der Hingabe der Seele an die Çakti, die die Vermittlerin zwischen Çiva und der Seele, aber nicht die Herrin ist, stehen, so wird die Weltordnung in Mukti nur unvollkommen zur Verwirklichung gelangen. Das von Ewigkeit her bestehende Advaita-Verhältnis zwischen Çiva und der Seele erfordert logischerweise in Mukti die völlige Hingabe der Seele an Çiva selbst.

Payaṅ VIII, 2 wird auf die Frage: „Ist die Aruḷ nicht genügend? Wozu das höhere Jñeya?" geantwortet:

„Was für einen Genuß haben zwei Frauen? Wenn Mann und Frau sich vereinigen, entsteht Genuß." Kommentar: „Was für einen

Genuß haben zwei Frauen durch den Verkehr miteinander? Wenn Mann und Frau miteinander in Verkehr treten, entsteht Genuß.“ — „Wenn Jñeya, das höher steht als Aruḷ und als die Seele, nicht offenbar wird, entsteht keine All-Seligkeit. Mann und Frau ist gesagt, um die höhere Würde und das Wesen zu bezeichnen.“ Sum.: „Hiermit wird die Grenze genannt, innerhalb welcher man die All-Seligkeit erlangen muß.“

In diesem Spruche wird die Frage, ob die aus der Vereinigung mit der Çakti Çivas resultierende Seligkeit nicht genügt, unter Zuhilfenahme eines Gleichnisses, das der çivaitischen Mythologie entnommen ist, verneint. In den Purāṇa wird die Çakti Çivas als seine Gattin vorgeführt, also als etwas Weibliches. Ebenso werden die Seelen als weibliche Wesen gedacht. Çiva dagegen wird als Mann gedacht. Der Mann steht höher als das Weib. Soviel höher der Mann steht als das Weib, um soviel mehr Genuß hat das Weib durch den Verkehr mit dem Manne als durch den Verkehr mit einem Weibe. Mag das Weib sich auch wohl fühlen im Verkehr mit seinesgleichen, es wird doch nicht ganz befriedigt werden, es wird sich noch nach einem noch größeren Genuß sehnen. Jedes Sichsehnen aber beeinträchtigt das Wohlbefinden. Entkleiden wir obigen Spruch des mythologischen Beiwerkes, so ergibt sich aus ihm folgender Beweis für die Notwendigkeit der Vereinigung der Seele mit Çiva selbst über die Vereinigung mit seiner Çakti hinaus: Die Çakti Çivas ist nicht das höchste aller Dinge. Es gibt noch etwas Höheres, nämlich Çiva. Wohl ist die Çakti wesensgleich mit Çiva, aber dieser ist doch größer als jene, denn sie geht aus von ihm. Die Vereinigung mit Çiva, dem Höchsten, kann allein vollkommene, durch kein Sehnen mehr beeinträchtigte Seligkeit gewähren. Vereinigung mit der Çakti, die unter Çiva steht, ist zwar beseligend, läßt aber doch noch einem Verlangen Raum, dem Verlangen nach dem Höheren, nach Çiva.

Daß die aus der Vereinigung mit der Çakti resultierende Seligkeit nicht die höchste Seligkeit ist, geht auch aus folgender Bemerkung des Kommentars zum XI. Sūtra des Bodha hervor. Es heißt dort u. a.:

„Eins mit dem Höchsten seiend in seinem Dienste zu stehen (wovon im X. Sūtra die Rede ist) ist Aruḷ-Zustand, der im Turīye statthat. Daher tritt dort infolge der Beseitigung des Mala nur ein Vorgeschmack der Gesundheit zutage, aber nicht die vollkommene Gesundheit, die in dem Hervortreten des Çiva-Wesens besteht, das im Atīta statthat. Weil diese Gesundheit außer durch die Çakti durch bloßes Nichtstun nicht zutage tritt, ergibt es sich von selbst, daß zur Erlangung der Vollkommenheit noch etwas zu tun übrig ist.“

Inwiefern ist denn der Zustand, in den die Seele durch das Einswerden mit der Çakti versetzt wird, defekt, so daß es bei ihm

nicht sein Bewenden haben kann? Die Çakti geht aus vom Çiva zum Zwecke der Betätigung. Als Objekt dient ihr das Mala, von dem sie die Seele zu befreien hat. Ist dieser Zweck erfüllt, so fällt für die Çakti die Notwendigkeit der Betätigung fort, d. h. sie kann für die betreffende Seele, an der ihre Aufgabe beendigt ist, die Tätigkeit einstellen. Auf Grund hiervon wird auch völliges Nichtstun, völlige Nichtbetätigung der Seele als das Charakteristikum des Stadiums des vollendeten völligen Einsseins mit der Çakti hingestellt. Kann ein solcher Zustand das Endziel der Entwicklung der Seele sein? Das Wesen der Seele spricht dagegen. Die Seele besitzt drei Vermögen, das Vermögen des Wissens, Wollens, Könnens, die zu ihrem Wesen gehören. In der Unfähigkeit, sie überhaupt oder recht zu benutzen, besteht das Übel der Seele. Das, was die Nicht- bezw. fasche Benutzung bedingt, ist durch die Çakti beseitigt. Die Seelenkräfte stehen gesund da. Doch was nützt das, wenn die Çakti die Seele jetzt im Stiche läßt und weiter nichts für sie tut? Die Gesundung hat doch nur dann einen befriedigenden Abschluß, wenn den Seelenkräften eine Möglichkeit zur rechten Betätigung gegeben wird. Dazu ist zweierlei nötig. Erstens muß die Çakti sich der Seele noch weiterhin als das treibende Prinzip zur Verfügung stellen, denn auch in bezug auf die gesunde Seele gilt, daß sie nichts aus sich selbst kann. Zweitens muß sie der Seele ein passendes Objekt zur Betätigung für die hergestellten Kräfte verschaffen. Leistet die Çakti der Seele diesen Dienst nicht mehr, dann gleicht der Zustand der erlösten Seele, soweit die drei Vermögen in Frage kommen, ganz und gar dem Kevala-Zustand, dann begreift man nicht, warum jene drei Vermögen als zum Wesen der Seele gehörig anzusehen sind. Kann die Çakti der Seele noch diesen doppelten Dienst leisten? Mit dem Mala ist die Çakti fertig, sie kann daher in Çiva zurückkehren, von dem sie ausgegangen ist, um das Mala unschädlich zu machen. Indem sie aber in Çiva zurückkehrt, sich mit ihm zu einer höheren Einheit vereinigt, vereinigt sie auch Çiva und die Seele miteinander, da sie ja eins ist mit der Seele. Sofern die Çakti eins ist mit der Seele, kann sie die hergestellten Vermögen der Seele in Tätigkeit setzen, und sofern sie zugleich eins ist mit Çiva, kann sie der Seele das allein passende Betätigungsobjekt liefern. Diesen auf dem Wesen der Seele beruhenden Grund für die Notwendigkeit der Behauptung eines Einswerdens der Seele mit Çiva über das Einswerden mit der Çakti hinaus hebt besonders der Kommentar zum Bodha Sūtra XI hervor.

Ein weiterer Grund wird nach Payañ VIII, 3 u. 4 erwähnt. Es heißt dort Spruch 3:

„Die Gestalt dessen, der denen, die die Seligkeit erlangen, die Seligkeit gibt, ist die Fülle der Seligkeit. Daher erfährt er keine Seligkeit."

Kommentar: „Da die Gestalt des Höchsten, der denen, die sich ihm nahen, die Seligkeit gibt, die Fülle der Seligkeit ist, ergötzt er sich nicht selbst." — „Da der Höchste von Ewigkeit her frei ist von dem Mala, empfindet er es nicht so wie die Seelen, die von Ewigkeit her von dem Aṇavamala eingeschlossen jetzt, wo es beseitigt ist, es (das Befreitsein) als etwas ganz Neues empfinden." Sum.: „Hier wird der Zweifel gehoben, ob der Höchste auch selbst die Seligkeit empfindet. Er gibt nur den Seelen Seligkeit."

Solange das Einssein mit der Çakti noch nicht seine Vollendung in dem Einssein mit Çiva selbst gefunden hat, müssen wir uns die Çakti als die nach außen hin sich betätigende Energie Çivas vorstellen. Solange sie sich noch nach außen richtet, ist sie auch tätig und setzt vorhandene Kräfte in Bewegung. Ihrem Charakter als Energie entsprechend, wird sie nicht ablassen, etwas von der Seele zu fordern, auf der höchsten Stufe, mit der wir es hier zu tun haben z. B. Çiva zu erkennen, nicht zu handeln, nicht zu wollen. Die Seele wird sich also noch Verpflichtungen, wenn auch mehr negativen Charakters, gegenübersehen. Solange es aber noch Pflichten zu erfüllen gibt, so lange ist die Seligkeit keine vollkommene, weil keine ganz ungestörte. Ganz einstellen kann die Çakti auch nicht jede Einwirkung auf die Seele, weil dann der Zustand der Erlösung dem Kevala-Zustand gleichen würde, weil dann von keinerlei Betätigung der Seele, also auch nicht von einer Empfindung und einem Genuß der Seligkeit die Rede sein kann. Auf die Annahme einer Einwirkung der Çakti auch auf die erlöste Seele kann also nicht verzichtet werden. Soll aber diese Einwirkung nicht irgendwie unangenehme Wirkungen für die Seele haben, so darf die Çakti nicht als die zum Zwecke des in Tätigkeit-Setzens des Asat aus Çiva ausgegangene Çakti, sondern nur als die ihre Aufgabe dem Asat gegenüber zum Abschluß gebrachte und in Çiva zurückgekehrte Çakti auf die Seele einwirken, d. h. die mit der Seele eins gewordene Çakti darf nichts mehr mit dem Asat zu tun haben. Die durch die Einwirkung der Çakti auf die erlöste Seele wachgerufene Betätigung der Seelenkräfte darf nur Sat, d. h. Çiva zum Objekt haben, denn jedes andere Objekt zieht die Seele herab. Çiva aber darf der Seele ohne Gefahr als Objekt für die Betätigung der Seelenkräfte dargeboten werden, denn dessen Wesen ist vollkommene Seligkeit. Er bedarf nichts, er fordert nichts, er bleibt in absoluter Ruhe unveränderlich von aller Ewigkeit an bis zu aller Ewigkeit hin sich immer gleich.

Im Schoße dieser Fülle vollkommener Ruhe und Seligkeit allein kann die Seele erwarten, völlig ungestört die höchste Seligkeit

genießen zu können; es ist keine Gefahr vorhanden, daß sie durch irgend etwas in dem Genuß der durch die Vereinigung mit Çiva entstehenden Seligkeit gestört werden wird. Çiva wird sie nicht in ihrer Ruhe stören sondern sie nur genießen lassen, und außer Çiva existiert ja für sie nichts mehr. Ebenso wie Çiva selbst wird auch sie durch nichts berührt. Wäre Çiva nicht die Fülle der Seligkeit, die durch nichts angefacht, durch nichts erhalten, durch nichts vermehrt zu werden braucht, so wäre es denkbar, daß er irgendwelche Ansprüche an die Seele stellen und sie so in dem ruhigen Genuß der Seligkeit stören würde. Die Tatsache aber, daß er zu seiner Seligkeit nichts bedarf, garantiert der Seele in seiner Gemeinschaft ungestörten Genuß, den die Gemeinschaft mit der Çakti allein nicht garantieren würde, da ihr Wesen tätige Energie ist, und da kein anderes Objekt als Çiva der Seele zur Seligkeit gereicht. Das Einssein mit Çiva ist aber die unerläßliche Voraussetzung für den Genuß der Seligkeit, die Çiva gewähren kann; denn: „Wird die Seele die All-Seligkeit genießen, wenn sie dem Höchsten fremd ist?“ Antwort:

„Wie in dem Worte Tāḍalai die Buchstaben L und T sich vereinigen und selbst nicht in Erscheinung treten, so fasse die selige Vereinigung an sich verschiedener Dinge (Gott-Seele) als ein Einswerden auf.“ Kommentar: „Wie die zwei Worte Tāḷ (Fuß) und Talai (Kopf) sich vereinigen, so daß ihre Gestalt getrennt für sich nicht in Erscheinung tritt, so denke Dir, o Schüler, die Vermischung, die die Verschiedenheit, die aber in der Vereinigung nie in Erscheinung tritt, beibehält und die All-Seligkeit gewährt, als ein Einswerden mit dem Höchsten.“ Sum.: „Hier wird gesagt, daß die Seele in das Jñeya untertauchend eins mit ihm wird.“ Payañ VIII, 4.

Wie das Wort Tāḷ, wenn es mit Talai zusammengesetzt wird, den für es charakteristischen Buchstaben ḷ preisgeben und dafür einen neuen Buchstaben ḍ annehmen muß, der aber nicht ihm allein gehört, sondern in dessen Besitz es sich mit dem Worte Talai teilen muß, so muß die Seele, um in den Besitz der All-Seligkeit zu gelangen, sich unter Preisgabe eines ihr charakteristisch dünkenden Etwas und unter Annahme eines anderen Etwas, das zugleich dem Çiva gehört, gewissermaßen mit Çiva zusammenwachsen. Aufgeben muß die Seele den Ich-Gedanken, die Individualität, das Für-sich-sein-Wollen. Annehmen muß sie die All-Seligkeit, das Charakteristikum des transzendenten Çivas. Die Seele, das Subjekt, das die All-Seligkeit erlangen muß, muß ganz mit Çiva, dem Objekt, das Seligkeit ist, eins werden, so daß sie, das Subjekt, gleichsam nicht mehr und das Objekt, Çiva, allein existiert.

Wollte man in dem obigen Spruche das Wesen der Vereinigung mit Çiva beschrieben sehen, so ergäbe sich, daß auch Çiva infolge

der Vereinigung eine Veränderung erlitte, da ja auch das Wort Talai bei der Zusammensetzung mit Tāḷ eine Veränderung erduldet. Daß Çiva keinerlei Veränderung unterworfen ist, ist aber eins der Hauptsätze und Ausgangspunkte des Siddhānta. Nur die Seele hat sich einer Veränderung zu unterziehen, aber diese Veränderung betrifft auch nicht ihr eigentliches Wesen, das für alle Ewigkeit sich gleichbleibt, sondern nur ihre Daseinsweise. Wir verstehen daher obigen Spruch im Sinne der Notwendigkeit der Vereinigung der Seele mit Çiva selbst zum Zwecke der Erlangung der All-Seligkeit.

b) Die Art des Einsseins der Seele mit Çiva in der Mukti.

Wie haben wir uns das für nötig gehaltene Einssein mit Çiva zu denken? Es gibt verschiedene Arten von Einssein. Der Kommentator zu Bodha X zählt eine ganze Reihe auf.

„Was für ein Einssein ist gemeint, das Einssein, das entsteht zwischen der Luft (im allgemeinen) und der Luft eines Topfes, wenn man den Topf zerbricht, oder das Einssein, das auf dem Irrtum beruht, daß man den Stumpf eines Baumes für seinen Sohn hält, oder das Einssein, das auf Veränderung der Gestalt beruht, wie man Lehm Topf nennt, oder das Einssein zwischen Guṇa und Guṇi (Attribut und Attributsträger), wie zwischen Lotusblume und Weiß, oder das Einssein durch Vermischung, wie Feuer und Eisen, oder das Einssein, das auf unzertrennlicher Vereinigung wie zwischen Milch und Wasser beruht, oder das Einssein, das auf Hypnotismus beruht, wie das zwischen dem Geier und dem Mantrabeter, oder das Einssein, das darin besteht, daß eins in das andere untergeht, wie Wasser auf heißem Eisen, oder das Einssein durch Einwohnung, wie zwischen Dämonen und Besessenen, oder das Einssein, das auf dem Nichtsichtbar-Sein beruht, wie Feuer im Feuerholz, oder das Einssein, das darin beruht, daß die Kraft zugrunde geht, wie das Lampenlicht im Licht der Sonne, oder das Einssein der Vereinigung zwischen Mann und Frau, oder das Einssein der Liebe, wie zwischen zwei Freunden, oder das Einssein der Rasse, wie zwischen zahmen und wilden Kühen?"

Welche von diesen Arten des Einsseins bildet eine passende Analogie für das Einssein der Seele mit Çiva? Der Kommentator ist der Meinung, daß keine eine in allen Punkten zutreffende Analogie für das Einssein der Seele mit Çiva ist, denn er führt mit den Worten: „Um alle diese verschiedenen Anschauungen über das Einssein in den verschiedenen Schulen zu verwerfen" eine weitere Analogie ein, die er für geeigneter hält.

Trotzdem der Kommentator oben genannte Arten von Einssein als Analogie für das Einssein der Seele mit Çiva in der Mukti nicht gelten lassen will, finden wir mehrere derselben in unseren Quellenschriften benutzt. Setzt sich der Kommentator mit seiner Verwerfung nicht in Widerspruch mit den Autoritäten? Wenn in den Texten die genannten

Analogien gebraucht werden, so geschieht das nicht zum Zwecke der Beschreibung des Wesens des Einsseins an sich in seinem ganzen Umfang, sondern nur zum Zwecke der Beschreibung einzelner Seiten, einzelner Wirkungen usw. Treffen wir jene Analogien an, so dürfen wir sie nicht in jeder Beziehung ausdeuten, sondern nur in der Beziehung, die der Zusammenhang nahelegt.

Es dürfte zu weit führen, wollten wir hier im einzelnen darlegen, inwiefern jene Analogien nicht passend sind, und wie weit sie herangezogen werden können. Wir begnügen uns damit, die wichtigsten negativen und positiven Bestimmungen des Wesens des Einsseins der Seele mit Çiva vorzuführen.

Sehr entschieden wendet man sich gegen die Identitätstheorie des Çaṃkara'schen Vedānta. Sie wird in diesem Zusammenhang mit dem Hinweis abgetan, daß von einer Vereinigung überhaupt nicht die Rede sein könnte, wenn Çiva und die Seele identische Größen wären, denn ein Sich-Vereinigen, ein Einswerden, setzt die Existenz zweier Größen voraus. Der Siddhānta gibt der Identitätstheorie aber auch nicht insofern recht, daß er etwa für die Zeit der Erlösung eine alle Verschiedenheit aufhebende Identität von Gott und Seele lehrte. Das Einswerden von Çiva und der Seele, das gelehrt wird, kann keine Identität der beiden herbeiführen, denn Identität herbeiführende Vereinigung zweier vorher verschiedener Dinge ist nur dann möglich, wenn das eine Ding überhaupt aufhört zu existieren, oder wenn beide Dinge aufhören zu existieren und sich ein neues, sich von beiden Dingen unterscheidendes Ding bildet. Die Annahme der Verwandlung von Gott und Seele in eine neue, sich von Gott und Seele unterscheidende Substanz widerspricht dem Grundsatze von der Unveränderlichkeit Gottes. Die Annahme des Aufhörens der Existenz der Seele, Annihilation, in Mukti aber widerspricht dem Grundsatze, daß etwas Existierendes sich wohl in seine Urstoffe auflösen, aber nicht völlig verschwinden kann. Außerdem bedeutet die Annahme eines Untergehens der Seele die Verneinung der Seligkeit, da es dann ja kein Subjekt zum Genuß der Seligkeit gibt. Von den vielen Aussprüchen unserer Quellenschriften, die sich gegen die Anschauung eines Unterganges der Seele in Mukti richten, sei hier nur eine angeführt.

„Wenn man sagt, daß die Seele untergehend Çiva erlangt und (so) eins mit ihm wird, so wisse, daß es für Vernichtetes keine Vereinigung mehr gibt. Wenn es existierend bleibt, dann findet kein Untergang statt. Wenn du sagst, daß die Seele nach Erlangung Çivas untergeht, so sage mir, wer Mukti erlangt, wenn ein Untergehen der Seele statthat! Wenn du sagst, daß das Untergehen Mukti ist, so ist die Seele nicht ewig." Siddhiār XI, 9.

Es handelt sich auch nicht um eine Vereinigung zweier wesensgleicher, aber getrennt voneinander existierender Substanzen. Gegen diese Anschauung wird gesagt:

„Wenn du meinst, daß sie eins mit ihm wird wie Wasser mit Wasser, so wisse, dann werden sie gleich. Die Seele ist aber nicht ein Gegenstand mit dem Höchsten.“ Siddhiār XI, 9.

Gegen den Versuch, die Identitätslehre dadurch aufrechtzuerhalten, daß man in Mukti eine Verwandlung der Seele in Çiva annimmt, wendet man sich in folgender Weise:

„Durch den Stein des Alchimisten wird das Kupfer vom Grünspan befreit und zu Gold und vereinigt sich mit Gold. So wird die Seele, wenn Mala beseitigt ist, eins mit Gott. Wenn du so sagst, dann wisse: Gott ist nicht gleich Gold, er ist gleich Stein und beseitigt das anhaftende Mala und setzt sie unter seinen goldenen Fuß. Der Stein, der den schwer zu beseitigenden Grünspan beseitigt, wird nicht selbst Gold.“ Siddhiār XI, 10.

Das mit Grünspan behaftete Kupfer ist ein beliebtes Beispiel zur Beschreibung der mit Mala behafteten Seele. Es liegt deshalb nahe, das von Grünspan befreite Kupfer als eine Illustration zur Beschreibung der vom Mala befreiten Seele zu benutzen. Grünspanfreies Kupfer wird gewöhnlich für identisch mit Gold gehalten. Im Anschluß an diese Illustration könnte man versucht sein, anzunehmen, daß die Seele in Gott verwandelt wird, wie das Kupfer durch den Alchimistenstein in Gold verwandelt wird. Im obigen Spruch wird diese Ansicht zurückgewiesen, indem gesagt wird, daß diese Illustration nicht paßt, da, wenn man sie auflöst, Gott für den Stein des Alchimisten, der verwandelt, steht und nicht für Gold, in das verwandelt wird. Gereinigtes Kupfer bleibt Kupfer, wenn es auch das Aussehen von Gold hat. Ebenso bleibt die erlöste Seele Seele. Wohl wird sie dann im besonderen Sinne Intelligenz genannt, aber das soll nicht besagen, daß sie wesensgleich mit Çiva ist, daß sie in das Wesen Çivas umgewandelt ist, dessen Wesen ja auch Intelligenz ist.

„Wenn du sagst, daß Çiva und die Seele beide Cit sind, so wisse, daß Çiva Aruḷ Cit ist, die Seele aber Aruḷ erlangende Cit. Er ist Entstehen, Vergehen, irdische Freuden und höhere Freuden verursachende Cit, sie dagegen in ihnen befindliche (ihnen unterworfene) Cit. Sie ist eine Cit, die unterwiesen werden muß, er aber von sich selbst aus erkennende Cit. Daher sind die beiden, wenn auch miteinander verbunden, nicht gleich. Sie sind sich nicht fremd. Die Seele und Buddhi sind auch beide Cit. Wird daher Buddhi zur Seele? Buddhi ist Acit. Wie man so sagt, so sagt man auch: Im Vergleich zu Çiva ist die Seele Acit.“ Siddhiār XI, 11.

Die Seele erscheint in Mukti zwar als reine Cit, bleibt aber ihrem innersten Wesen nach Citacit, ebenso wie Buddhi, die kraft ihrer Verbindung mit der Seele als Intelligenz erscheint, ihrem

wahren Wesen nach Acit bleibt. Es findet keine Verwandlung der Seele statt. Die Seele wird nicht zu Çiva.

Durch die Verbindung von Çiva und Seele verschwindet letztere nicht, weder durch Untergang noch durch Verwandlung, noch entsteht etwas Neues, das weder Seele noch Çiva, sondern ein Kompositum beider mit neuen Eigenschaften ist, wie etwa durch die Verbindung gewisser chemischer Stoffe ein neuer Stoff entsteht, der weder der eine noch der andere, sondern ein ganz neuer Stoff ist, der weder die Eigenschaften des einen noch die des anderen besitzt, sondern ganz neue Eigenschaften, so daß von den ursprünglichen Stoffen keine mehr rein und unverändert vorhanden ist, weder in bezug auf die Form noch auf die Eigenschaften. Çiva bleibt nach wie vor der Vereinigung Çiva. Ebenso bleibt die Seele nach wie vor der Vereinigung Seele. Das eigentlichste Wesen der Seele wird durch die Vereinigung nicht berührt.

Führt diese Behauptung der Aufrechterhaltung der Verschiedenheit des Wesens der sich zu vereinigenden Seele und Çiva nicht zum Dualismus und damit nicht zur Verneinung der Vereinigung? Kann von einem Einswerden verschiedener Gegenstände, die verschieden bleiben, die Rede sein? Die Antwort auf diese Frage lautet:

„Wenn sie eins werden, ist keine Vereinigung möglich. Wenn sie zwei bleiben, kommt kein Ton zustande. Daher weder eins noch zwei.“ Kommentar: „Würden wir sagen, daß der Höchste und die Seele eins seien, so brauchen sie sich nicht zu vereinigen. Wenn wir sagen, daß sie zwei sind, dann kommt nicht ein beide in sich vereinigender Laut (Harmonie) zustande. Daher weder ein Ding noch zwei Dinge.“ Sum.: „Hier werden sowohl die widerlegt, die da sagen, daß der Höchste und die Seelen eins sind, als auch die, die da sagen, daß sie zwei sind, und wird behauptet, daß sie im Advaita-Verhältnis stehen.“ „Advaita bedeutet, durch Vermischung einander nicht fremd sein.“ Payañ VIII, 5.

In diesem Spruche wird nicht nur der Monismus als die Grundlage des für Mukti geforderten Einsseins verworfen, sondern auch versucht, der aus dieser Verwerfung sich ergebenden Gefahr der dualistischen Weltanschauung zu entgehen. Das Verschiedensein darf nicht, so argumentiert man, verstanden werden im Sinne von Geschieden- — Getrenntsein. Die Behauptung der Verschiedenheit des Wesens bezieht sich nicht auf die Existenzweise, sondern nur auf das Wesen an sich. Von der Aufrechterhaltung der Verschiedenheit des Wesens an sich auch in Mukti darf nicht geschlossen werden auf eine voneinander unabhängige Sonderexistenz der beiden Größen. Wir dürfen uns die Seele und Çiva in Mukti nicht vorstellen als zwei Fremde, auch nicht als zwei Freunde, die nach Belieben zusammen und getrennt gehen können. Ein solches Neben-

einander gäbe keine Gewähr für die Seligkeit. Ein bloßes Nebeneinander garantiert keine Harmonie, die Voraussetzung der Seligkeit, denn Disharmonie verursacht Unbehagen. Wie kein harmonischer Wohlklang zustande kommt, wenn man die zwei Worte Tāḷ und Talai getrennt ausspricht, so kann keine harmonische All-Seligkeit zustande kommen, wenn Seele und Çiva, Subjekt und Objekt der Seligkeit, einander fremd bleiben. Seele und Çiva werden nicht eins dem Wesen nach und bleiben auch nicht zwei der Existenzweise nach, sondern sie gehen eine solch innige Verbindung ein, daß sie, obgleich sie ihrem wahren Wesen nach das bleiben, was sie sind, nicht als zwei für sich existierende Größen dastehen, sondern als eine in- und miteinander existierende Einheit. Kein Dualismus der Existenzweise hat statt, auch nicht ein Monismus des Wesens, sondern ein In-und-miteinander-Sein, eine Advaita-Verbindung. Beide vermischen sich derart miteinander, daß sie nicht voneinander getrennt werden können, daß sie als eine Einheit dastehen, obgleich sie zwei sind. (Vergleiche das II., 8 über die Lehre vom Advaita Gesagte.)

Die Advaita-Verbindung von Çiva und Seele in Mukti ist aber nicht ein äußeres In-und-miteinander-Sein, wie daraus gefolgert werden könnte, daß eine Veränderung des Wesens geleugnet wird. Sie ist ein solches In-und-miteinander-Sein, das dem Wesen beider Faktoren die Möglichkeit gewährt, sich völlig auszuwirken und zu entfalten, wodurch sie sich als die dem Wesen Çivas sowohl als dem der Seele entsprechende Verbindung und dadurch als den allein möglichen und notwendigen Abschluß der Entwicklung erweist. Çiva ist allgegenwärtig, d. h. über alle Raumverhältnisse erhaben. Er ist als die absolute Größe und als die absolute Feinheit überall, alles durchdringend, gegenwärtig. Er umfaßt alles, erfüllt alles. In und mit den Seelen zu sein, widerspricht also nicht seinem Wesen, sondern entspricht ihm. Das In-und-mit-den-Seelen-Sein hat zwar von aller Ewigkeit her statt, aber es tritt infolge des Mala nicht oder nicht unbeschränkt in die Erscheinung. Jetzt in Mukti hat es auch der Erscheinung nach statt. Was verborgen war, wird offenbar. So wird die Vereinigung Çivas mit der Seele in Mukti dem Wesen Çivas vollauf gerecht, bedeutet die höchste Entfaltung seines Wesens. Sein ganzes Wesen zeigt sich, wie sich die ganze Herrlichkeit der Sonne zeigt, wenn die Wolkendecke beseitigt ist, obgleich sie an sich vorher nicht geringerer Art war.

Ebenso kommt durch die Vereinigung in Mukti das Wesen der Seele zur höchsten Entfaltung. Es ist das Wesen der Seele, nicht für sich allein stehen zu können, sondern sich an etwas anschließen

zu müssen, und ihre Aufgabe, sich unter Abwendung von allem anderen ganz allein an Çiva, der allein Sat ist, der allein der Herr über alles ist, anzuschließen. Das In-und-mit-Çiva-Sein bedeutet also für die Seele nicht eine Preisgabe, sondern die höchste Verwirklichung ihrer Eigentümlichkeit. Ferner ist es das Wesen der Seele, das Aussehen dessen anzunehmen, dem sie sich anschließt. Die Advaita-Vereinigung in Mukti entspricht auch diesem Wesen der Seele. Inwiefern die erlöste Seele an dem Wesen Çivas partizipiert, werden wir erst später feststellen können (VII, 1c). Hier sei nur auf das Citacit- und Satasat-Wesen der Seele hingewiesen, das es ihr ermöglicht, an dem Wesen Çivas teilzunehmen, wie sie ja auch in Kevala- und Sakala-Avasthā am Wesen des sie bedrängenden Mala teilnahm.

Die Art und Weise des In-und-miteinander-Seins Çivas und der Seele wird durch eine Reihe von Analogien näher beschrieben. Teilweise sind es dieselben, die wir vorhin als ungenügend verworfen gesehen haben. Gebraucht werden sie trotzdem, weil sie wenn auch nicht in allen, so doch in gewissen Punkten zum richtigen Verständnis des Verhältnisses von Çiva und Seele zueinander verhelfen können. In Siddhiār XI, 12 wird zunächst die Verbindung zwischen Magnet und Eisen als Analogie benutzt, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß Çiva der aktive und die Seele der passive Faktor der Verbindung ist. Ferner wird sie mit der Verbindung von Feuer und Eisen im glühenden Eisen verglichen, um zu zeigen, daß die Seele durch ihre Verbindung mit Çiva das Aussehen des Çiva erhält, wie Eisen, wenn es glühend gemacht wird, das Aussehen von Feuer erhält, und um anzudeuten, daß die Seele durch diese Verbindung vom Mala befreit wird, denn das Feuer vernichtet die im Eisen befindlichen brennbaren und es verunreinigenden Stoffe. Prak. X, 8 wird darauf aufmerksam gemacht, daß man das tertium comparationis nicht in der Mitteilung der Brennkraft an das Eisen suchen darf, weil dann die Seele in Mukti die 5 Werke Çivas zu verrichten imstande sein müßte. Um die Tiefe und Allseitigkeit der Verbindung zum Ausdruck zu bringen, wird weiter gesagt, daß Çiva sich mit der Seele vereinigt wie Salz mit Wasser. Daß diese Verbindung eine beseligende ist, kommt durch die Anwendung der Liebesgemeinschaft als Analogie zum Ausdruck. Um endlich anzuzeigen, daß die Verbindung nicht ohne Wirkung für die Seele ist, wird hingewiesen auf die Berührung des Kupfers mit dem Stein des Alchimisten.

Umfassender als durch die obigen Analogien, die nur in beschränktem Sinne als Analogien zugelassen werden können, wird das

Wesen der Vereinigung von Çiva und Seele in Mukti durch folgende Analogie oder richtiger durch folgenden Kontrast beschrieben:

„Das Einssein der Seele mit Āṇavamala ist das Gleichnis für das Wesen des Einsseins und Erkennens.“ Prak. X, 8.

Kevala-Avasthā ist die Kehrseite von Mukti, ebenso wie Nacht die Kehrseite vom Tage ist, oder die Finsternis vom Licht, oder Nichtwissen vom Wissen. In der Kevala-Avasthā beherrscht das Āṇavamala die Seele und läßt sie als seinesgleichen, als völlig identisch mit ihm erscheinen. In Mukti beherrscht Çiva sie in derselben ausschließlichen Weise und läßt sie als seinesgleichen, als völlig identisch mit ihm erscheinen. Mukti und Kevala-Avasthā stehen zueinander im Verhältnis von Thesis und Antithesis. Gegen jede Aussage über den einen Zustand läßt sich eine negativ parallele Aussage über den anderen Zustand setzen, so daß man auch sagen kann: der eine Zustand ist die Verneinung bezw. Bejahung des anderen.

### c) Der Ertrag der Vereinigung mit Çiva.

Was gewinnt die Seele durch die Vereinigung mit Çiva in Mukti? Um den Gewinn der Seele verstehen zu können, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß sie ein mit den Kräften des Erkennens, Wollens und Könnens ausgerüstetes Wesen ist, das sich an irgend etwas anlehnen muß und dann das Wesen dessen annimmt, dem sie sich anlehnt, und dessen Kräfte des Erkennens usw. eines Antriebes von außen bedürfen. Für sich stehend ist die Seele also eine ganz neutrale Größe ohne irgendwelche Merkmale, man kann sagen ein totes Etwas. Daß sie eine Geschichte erlebt, verdankt sie ganz und gar den anderen Substanzen. Ohne die würde sie wie ein Nichts sein. Den größten Einfluß auf sie übt zunächst das dreifache Mala aus. Ihm ist es zuzuschreiben, daß die Seele geboren wird, die Freuden und Leiden dieser Welt und der anderen Welten genießt usw., denn es liefert ihr Objekte und Organe zur Betätigung (Māyā), hetzt sie auf dieselben (Āṇavamala) und hält sie an sie gefesselt (Karma). Die Macht des Mala ist im Laufe der Entwicklung, die wir die Seele durchlaufen sahen, immer geringer geworden. Schließlich hat es jeden Einfluß auf die Seele verloren. Tritt nun nicht etwas an die Stelle des Mala, so kann die Seele kaum wegen ihrer Befreiung vom Mala beglückwünscht werden, denn dann ist sie ja zu einem Nichts herabgesunken, das wohl Kräfte in sich birgt, sie aber nicht in Tätigkeit zu setzen vermag. Vor dem drohenden Nirvāṇa wird sie dadurch bewahrt, daß sie mit Çiva vereinigt wird. Was ihr bisher das Mala war, das wird ihr jetzt Çiva. Wohl verdankt die Seele ihr früheres Tun usw. auch Çiva, aber doch nicht

direkt. Mala stand zwischen ihnen. Alles Tun Çivas für die Seele gelangte nur durch Mala hindurch zu ihr. Jetzt kommt die Seele direkt mit Çiva in Verbindung. Dieser kann jetzt direkt für die Seele tätig sein. Er übernimmt jetzt auch noch den Dienst, den das Mala ihr bis jetzt zu ihrem Unheil leistete, und zwar ihr zum Heil. Den auch früher schon geleisteten Dienst des In-Bewegung-Setzens der drei Seelenkräfte kann Çiva ihr jetzt ohne alle Störung und ohne jedes Hindernis bis zur größten Vollkommenheit leisten. Dafür bürgt die jetzt vollendete und unbestrittene völlige Besitzergreifung der Seele von der Çakti Çivas, von der alle Bewegung ausgeht, die auch in dem Mukti-Einssein mit Çiva nicht aufhört, da ja Çiva nie ohne seine Çakti ist. Wie die Seele, die auf Organe angewiesen ist, für die Organe des Mala entschädigt wird, können wir aus dem Teil VI Gehörten schließen. Wir sahen dort, wie sich die Çakti der Seele auch als Erkenntnisorgan und ebenso als Betätigungsorgan zur Verfügung stellte, um zu der Erkenntnis der Wahrheit, der Voraussetzung zum Mukti-Einssein mit Çiva, zu gelangen. Das Einswerden mit Çiva, der zweieinig ist, d. h. der nie ohne die Çakti ist, gewährleistet, daß die Çakti auch nach der Erreichung des Endzieles der Seele noch diesen Dienst leisten wird. Für die ihr genommenen Objekte der Māyā aber stellt Çiva selbst den nötigen Ersatz dar. Damit, daß die Seele Çiva erkennt und infolgedessen Mukti, d. h. vollkommene Advaita-Verbindung mit Çiva, erhält, hört Çiva nicht auf, ein Objekt für die Seele zu sein. So wird die Seele durch das Einswerden mit Çiva in Mukti vor dem Nichts bewahrt und zu einem Lebendigsein befähigt.

Auf die Leben erweckende, d. h. die drei Seelenkräfte in rechter Weise in Tätigkeit bringende Wirkung des Einsseins mit Çiva in Mukti macht besonders Bodha aufmerksam. Da er das Einssein in Mukti namentlich in bezug auf seine Wirkung auf die Seelenkräfte beschreibt, führen wir die Aussagen dieser Hauptquelle erst hier an. Eine nähere Bestimmung und Würdigung des Lebens der Seele in Mukti lassen wir später folgen.

Sūtra: „Wie die Seele das sehende Auge zum Sehen befähigt und (so) selbst sieht, so befähigt auch der Höchste die Seele zum Wissen und weiß selbst. Darum erlangt die Seele durch unauslöschliche Liebe den Fuß des Höchsten."

Kom.: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Da es für die, die so mit Çiva eins sind und in seinem Dienst stehen, keinerlei Verbindung gibt, damit die drei Kräfte des Erkennens, Wollens und Betätigens in Tätigkeit treten können, scheint es, als ob es keinen Gegenstand (zur Betätigung für die Seele) gibt", wird gesagt: Wenn es keine Betätigung gibt, muß Mukti wie das vollständige Nichtwissen der Buddhisten ein Nichts genannt werden. Wenn der Guṇa

(Attribut) ein Nichts ist, folgt, daß auch der Guṇi (Attributsträger) ein Nichts sein muß. Weil das nicht angeht, beschreibt er hier im XI. Sūtra von den zwei Erträgen (der Erlösung) den noch übriggebliebenen Samādhi, der besteht in der Vereinigung mit Çiva, um zu zeigen, wie jene Kräfte auf Grund einer Verbindung sich betätigen (der erste Ertrag ist die die Reinigung der Seele verursachende Hingabe der Seele an die Çakti)." „Wenn du ferner sagst: „Weil für diejenigen, die mit Gott eins geworden in seinem Dienste stehen, nichts zu tun übrigbleibt, und weil, wie mit der Beseitigung der Finsternis auch die Helligkeit zugleich eintritt, so auch mit der Beseitigung des Paçu-Wesens das Çiva-Wesen unmittelbar eintritt und es deshalb auch nicht besonders beschrieben zu werden braucht, und weil in dem Sanskrit-Text die Erlangung Çivas, die in der Selbst-Erfahrung (Çivas) besteht, im X. Sūtra zusammen mit der Beseitigung des Pāça beschrieben wird, ist es nicht angemessen, dies hier getrennt zu beschreiben", so wisse, daß du wie ein Unwissender fragst."

1. Eins mit dem Höchsten seiend in seinem Dienste zu stehen ist Aruḷ-Zustand, der im Turīya statthat. Daher tritt dort infolge der Beseitigung des Mala nur ein Vorgeschmack der Gesundheit zutage, aber nicht die vollkommene Gesundheit, die in dem Hervortreten des Çiva-Wesens besteht, das im Atīta statthat. Weil diese Gesundheit außer durch die Çakti durch bloßes Nichtstun nicht zutage tritt, ergibt es sich von selbst, daß zur Erlangung der Vollkommenheit noch etwas zu tun übrig ist."

2. „Wie mit der Beseitigung der Finsternis die Helligkeit eintritt, so tritt zwar mit der Beseitigung des Pāça zugleich ein Hervortreten der Aruḷ ein, aber nicht ein Hervortreten der All-Seligkeit."

3. „Zwischen dem Hervortreten der Aruḷ und dem Hervortreten der All-Seligkeit besteht ein Unterschied, wie später gezeigt werden wird."

4. „Wenn der Verfasser des Sanskrit-Textes im X. Sūtra die Beseitigung des Pāça beschreibt, tut er es, um diejenigen zu widerlegen, die da sagen, daß die Beseitigung des Pāça Mukti sei, nur im Sinne der Vorbereitung für das XI. Sūtra, in dem er sagt, daß derjenige, der die Beseitigung des Pāça erlangt hat, auch die Selbst-Erfahrung der Seligkeit erlangen wird. Weil alles, was über das Erscheinen der Selbst-Erfahrung (der Seligkeit) gesagt werden kann, im XI. Sūtra gesagt wird, ist es ebenso wie bei der Reinigung der Seele, die im IX. Sūtra erwähnt und im X. Sūtra näher beschrieben wurde. Die im X. Sūtra erwähnte Selbst-Erfahrung wird im XI. Sūtra näher beschrieben. Damit man hierüber nicht verwirrt wird, hat der Verfasser (Meykaṇḍadeva) die Aussage, daß man Selbst-Erfahrung (der Seligkeit des Mukti-Zustandes) erlangt, mit ins XI. Sūtra hineingezogen, indem er sagt: „erlangt den Fuß des Höchsten". Es liegt keine Abweichung vor."

5. „Der Verfasser, der den Sanskrit-Text übersetzt hat, hat sich keine Abweichung zuschulden kommen lassen."

„Aus diesen 5 Gründen erkenne, daß deine Frage unsinnig ist."

„Wie die Seele, damit das Auge, das sehen kann, wenn ihm gezeigt wird, einen Gegenstand erkennt, sich mit ihm vereinigt und zeigt und den Gegenstand (so) selbst sieht, so vereinigt sich der

Höchste, damit die Seele, die erkennen kann, wenn sie unterwiesen wird, einen Gegenstand erkennt, mit ihr und unterweist sie und erkennt. Daher wird die Seele, die aus Liebe, die die große Barmherzigkeit Gottes nicht vergißt, die sich darin zeigt, daß er im Advaita-Verhältnis mit ihr steht und hilft und sich an ihn klammert, die Erfahrung der Seligkeit Çivas erlangen." = „Die Betätigung der Kräfte des Erkennens, Wollens und Könnens ist der Reihe nach Nichtvergessen, Lieben, Gehen (Anklammern). Eins ist die Ursache des anderen."

„Wenn das Auge, das die Seele durchaus nötig hat, einen Gegenstand sieht, dann steht das Erkenntnisvermögen der Seele in engster Verbindung mit dem Auge, ohne sich von ihm zu unterscheiden, und es wird nicht unterschieden zwischen dem, was das Auge mit Hilfe der Seele gesehen hat, und dem, was die Seele dem Auge innewohnend gesehen hat, sondern (der Eindruck der) (die) Wahrnehmung beider erscheint unzertrennlich zu gleicher Zeit als Advaita. Ebenso verhält es sich mit dem Höchsten und der Seele. Wenn die Seele, die des Höchsten durchaus bedarf, einen Gegenstand erkennt, dann steht, wenn die Citçakti des Höchsten in engster Verbindung mit der Seele, ohne sich von der Citçakti der Seele zu unterscheiden, sich (gewissermaßen) mit ihr identifizierend steht, auch der Höchste so in engster Verbindung, und es wird nicht unterschieden zwischen dem, was die Seele mit Hilfe des Höchsten erkannt hat, und zwischen dem, was der Höchste ihr innewohnend erkannt hat, sondern beide Intelligenzen stehen unzertrennlich im Advaita-Verhältnis. Wenn die sich mit dem Höchsten identifizierende und in seinem Dienste stehende Seele, weil diese Hilfe, die der Höchste der Seele erweist, in der Zeit der Gebundenheit und in der Zeit der Erlösung sich gleich ist, das Vorrecht, die Hilfe des unzertrennlich mit ihr verbundenen Höchsten zu erhalten, erkannt hat, wird das Verlangen nach dieser Hilfe, sooft sie sich dessen wieder erinnert, nicht vergessen, sondern immer mehr angefacht werden. Daher erfährt das Vermögen des Wollens die von selbst erscheinende All-Seligkeit. So beschreibt er die Art und Weise, wie die Kräfte des Erkennens, Wollens und Könnens sich alle drei betätigen, und beschreibt damit den Atīta-Zustand." „Advaita bedeutet die Verbindung, auf Grund der zwei verschiedene Dinge in sich unverschieden werden."

„Wie das Feuer sich nur betätigt, wenn es in Verbindung mit einem anderen Gegenstand steht, so verrichtet auch der Höchste alle seine Taten, indem er den Seelen innewohnt. Daß das Wissen der Seele, ohne daß der Höchste gegenwärtig seiend erkennt, nur durch seine Unterweisung nicht statthat, ergibt sich aus folgenden in bezug auf Mukti gesagten Aussprüchen: „Wie ich Knecht deiner gedenke, so gedenke du meiner!" „Wie ich wünsche, so wünsche du auch." „Wie ich nachfolge, so folge du nach." „Wie ich genieße, so genieße du auch." Kārikkālammaiār (eine çivaitische Heilige), die hierüber singt: „Er ist ein Wissender und ein Unterweisender", sagt auch: „Er weiß all das Wissen (der Seele)." Das erstere Wissen hat statt zum Zwecke der Unterweisung und das zweite Wissen, um die Seele in den Gegenstand hineinzuversenken. Dies ist hier gesagt, um das Wesen des Advaita zu beschreiben."

„Einige behaupten, daß der Zweck des Sūtra sei, die zeigende Hilfe zu beschreiben. Da dies nicht die Absicht des Verfassers ist, der in der Behauptung des ersten Adhikaraṇa nur die Hilfe des Sehens hervorhebt, und weil er die zeigende Hilfe nur mit erwähnt, um zu zeigen, daß die Hilfe des Sehens der Hilfe des Zeigens folgt, und aus keinem anderen Grunde, und weil diejenigen, die das leugnen, dem Fehler verfallen, das im V. Sūtra bereits Gesagte hier noch einmal gesagt sein zu lassen, ist diese Erklärung falsch.“

„Wenn du sagst: „Ist aber nicht in dem XI. Sūtra des Sanskrit-Textes nur vom zeigenden und nicht vom sehenden (Çiva) die Rede?“, so wisse, daß du als Unwissender redest. Da dort gesagt ist „auch ein zeigender“, und deshalb „ein sehender“ ergänzt werden muß, ist es doch gesagt. Diejenigen, die das „auch“ nicht beachten, werden dieses Sūtra allerdings anders verstehen.“

I. Adhikaraṇa. Behauptung: „Auch der Höchste erkennt die Gegenstände, die die Seelen erkennen.“ Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen, daß der Höchste den Seelen nur die unterweisende Hilfe erweist, stellt er in Auflösung des 1. Teils des dem Zwecke der Beschreibung des Wesens des Advaita dienenden Sūtra obige Behauptung auf.“ „Das Advaita-Verhältnis, das im II. und V. Sūtra im allgemeinen beschrieben ist, wird hier in bezug auf die Hilfe des Sehens beschrieben.“

Begründung: „Auch diese Seelen können ohne ihn nichts tun.“

Kommentar: „Da das Auge Materie ist, und da der Nutzen des Sehens ein Nutzen für die Seele ist, ergibt es sich von selbst, daß, wenn das Auge sieht, die Seele zugegen seiend sieht. Da aber die Seele nicht wie das Auge Materie ist, und da der Nutzen des Erkennens für sie selbst ist, geht es nicht an, diese Analogie hier zu benutzen und zu behaupten, daß auch der Höchste die Gegenstände der Seelen erkennt.“ „Im Hinblick auf die, die so sagen, wird obige Behauptung begründet.“ „Wie das Auge einen Gegenstand nicht erkennen kann, wenn das Lampenlicht sich nicht mit dem Augenlicht verbindet und dann mit dem Augenlicht zusammen sich nicht mit dem Gegenstand verbindet, so erkennt auch die Seele, die erkennt, wenn sie unterwiesen wird, einen Gegenstand nur dann, wenn das Wissen des Höchsten sich mit ihr und dann mit ihr zusammen sich mit dem Gegenstand vereinigt. Da die Seele weder für sich allein Wissen hat, noch für sich allein einen Gegenstand erkennen kann, muß der Höchste nicht nur zur Erleuchtung ihres Wissens, sondern auch zur Bemächtigung der Gegenstände notwendig zugegen sein.“ „Auf den Einwurf, daß es in Mukti doch für die Seele gar nichts mehr zu erkennen gibt, wird gesagt; daß in Mukti ein Wahrnehmen der Erfahrung der Seligkeit Çivas stattfindet. Weil dieses ohne den Höchsten nicht möglich ist, erkenne, daß er auch eine Erfahrung erfährt.“

I. Beispiel: „Weil die Seele wie die 5 Sinne sich mit den 5 Gegenständen vereinigend das zu Erkennende erkennt, erkennt sie die 5 Gegenstände nicht einheitlich (gleichzeitig), sondern sieht und erkennt einen nach dem anderen. Der Eine sieht und erkennt alle Welten einheitlich.“

Kommentar: „Den Einwurf derjenigen, die da sagen: „Wenn er auch die Objekte der Seele, in Verbindung mit ihr stehend, er-

kennen muß, dann ist es ja, als ob in betreff des Erkennens zwischen den Seelen und Gott kein Unterschied mehr vorhanden ist“, aufnehmend, wird gesagt, daß ein Unterschied besteht und die Begründung erhärtet.“ „Weil die Seele das Wesen hat, das zu Erkennende zu erkennen, indem sie sich wie die 5 Sinne mit den 5 Gegenständen vereinigt, erkennt sie die 5 Gegenstände nicht einheitlich, sondern nur einen nach dem anderen. Çiva, der nicht so nach dem Gesetz der Assimilation in sich verschieden, sondern immer ein und derselbe ist, erkennt alle Gegenstände aller Seelen im allgemeinen einheitlich, mit den Seelen verbunden erkennt er sie im besonderen.“

II. Beispiel: „Wenn die Seele (mit dem Höchsten) eins ist und die vereinigende Gegenwart fühlt, wird der Höchste, der als Seligkeit erscheint, unzertrennlich eins mit der Seele. Wird er nicht durch das Erkenntnisvermögen der Seele das erkennen, was die erkennende Seele erkennt?“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wenn man sagt, daß der Höchste in Verbindung mit der Seele sich selbst erkennt, wenn sie jetzt (in Mukti) den Höchsten erkennt, wie sie früher die 5 Sinne (das von ihnen Dargebotene) erkannt hat, ergibt sich der Fehler der Selbstbeziehung (Stolz). Weil ein solcher Fehler sich nicht ergeben darf, geht es hier nicht an, zu sagen, daß auch er die Gegenstände der Seele erfährt“, wird behauptet, daß immer ein solches Erkennen stattfindet.“ — „Wenn die Seele, die nach der Vereinigung mit dem Höchsten nach dem Gesetz der Assimilation beständig geworden ist, in engster Verbindung mit ihm steht und seine Gegenwart spürt, wird der Höchste, der dann der Seele in der Gestalt der All-Seligkeit erscheint, sich mit dem Erkenntnisvermögen der Seele identifizieren. Wird er in unzertrennlicher Verbindung mit dem Erkenntnisvermögen der Seele sich nicht selbst erkennen, da er der Gegenstand des Erkennens der erkennenden Seele ist?“ „Wenn die Seele den Höchsten erkennt, wird er, der der Gegenstand ihres Erkennens ist, von sich selbst erkannt werden.“ — „Weil es angemessen ist, zu sagen, daß der Höchste sich wie das Auge im Spiegel in der Seele erkennt, so wisse, daß in diesem Falle von einem Fehler der Selbstbeziehung (Stolz) nicht die Rede sein kann. Die Çaivāgama sagen, daß aller Widerschein, der gleich dem im Spiegel erscheinenden Bilde ist, ein Bild ist und nichts anderes.“ — „Obgleich hier nur in bezug auf das Erkenntnisvermögen gesagt ist, daß auch der Höchste die Gegenstände wahrnimmt, trifft es auch in bezug auf die anderen Vermögen zu, da nach Siddhiār I, 62 das Vermögen des Wollens und Könnens dem des Erkennens entspricht. Daraus ergibt sich mit Klarheit, daß der Höchste die Gegenstände, die die Seele sowohl in der Zeit der Gebundenheit als der Erlösung wahrnimmt, mit ihr vereinigt wahrnimmt, und daß die Gegenstände in der Zeit der Gebundenheit nicht dem Çiva, sondern der Seele zukommen, weil er sich mit der Seele identifizierend sie wahrnimmt, in der Zeit der Erlösung aber alle Gegenstände mit Ausnahme des Höchsten nicht der Seele, sondern dem Höchsten zukommen, weil die Seele sich mit dem Höchsten identifizierend sie wahrnimmt. (In der Zeit der Gebundenheit dient Çiva der Seele als Auge und in der Zeit der Erlösung dient die Seele als Auge.)“

II. Adhikaraṇa. Behauptung: „Wenn man aus nicht vergessender Liebe ihn greift, hat man seinen heiligen Fuß erlangt.“

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen: „Wie können in denen, die mit dem Höchsten eins sind, die Kräfte des Erkennens, Wollens und Könnens sich betätigen?“, wird das Wesen des Samādhi beschrieben und in Auflösung des zweiten Teiles des Sūtra obige Behauptung aufgestellt.“ Viele verwirren sich und behaupten, daß die Liebe in der All-Seligkeit nicht sein kann, weil Liebe, Bhakti, Verlangen und ähnliche Worte Begierde anfachende Worte sind, und erklären, daß die Bhakti ein Sādhana ist für den Zustand der Jīvanmukti. Diese Erklärung ist falsch, weil ein Genießen der Seligkeit Çivas nicht möglich ist, wenn in der All-Seligkeit das Vermögen des Wünschens nicht vorhanden ist, und weil es angemessen sein würde, dies in Verbindung mit dem XII. Sūtra zu sagen, wenn es nur in bezug auf Jīvanmukti gesagt wäre.“

Begründung: „Der Höchste ist unzertrennlich mit den Seelen verbunden und bewirkt die Früchte der Taten der Täter.“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Auch wenn man in nicht vergessender Liebe in seiner Aruḷ ist, kann man seinen heiligen Fuß doch nur in Paramukti erlangen“, wird die Behauptung begründet.“ — „Der Höchste steht in unzertrennlicher Verbindung mit den Seelen, weiß alle Taten der Seelen, läßt die Früchte der Taten sofort oder in späterer Zeit hervorkommen.“ (Die Tatsache der Advaita-Verbindung, für deren Tatsächlichkeit das fehllose Funktionieren des Karma-Gesetzes zeugt, beweist die Möglichkeit eines völligen Einswerdens mit Çiva schon zu Lebzeiten.)

I. Beispiel: „Obgleich die Sonne ihnen gegenübersteht, ist sie den Blinden doch wie dunkle Nacht. Ebenso ist der Höchste für die, die mit Pāça behaftet sind, Finsternis. Denen, die ihn aus Liebe erkannt haben, wird der Höchste durch sein Aruḷ-Auge Pāça beseitigen, wie die Sonne die Lotusblume zum Blühen bringt.“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wenn die Erlangung des Fußes des Höchsten nicht nur nach der Befreiung vom Körper, sondern auch, wenn der Körper noch besteht, möglich ist, muß er für die in der Nähe Befindlichen ein Gegenstand der Erkenntnis sein wie das Licht der Sonne“, wird gesagt, daß das nicht möglich ist und durch ein Beispiel gezeigt, wie er ein Erkenntnisobjekt ist, und so die Begründung erhärtet.“ — „Obgleich die Sonne allen in gleicher Weise scheint, erscheint sie doch mit Ausnahme der mit Sehkraft Ausgerüsteten den Blinden als Finsternis wie die Nacht. Ebenso erscheint der Höchste, obgleich er überall in gleicher Weise vorhanden ist, mit Ausnahme der vom Mala befreiten Mukta, den vom Mala Besessenen als Nichtwissen. Wenn du sagst: „Da auch die Jīvanmukta wie die anderen einen Körper haben, sind auch sie mit Pāça behaftet. Es besteht daher kein Unterschied“, so wisse: „Wie die Sonne, die nur den die Reife erlangt habenden Lotusblumen die Knospe öffnet und sie zur Blüte bringt, obgleich alle Lotusblumen in derselben Weise existieren, so beseitigt der Höchste durch seinen Gnadenblick Pāça und bringt Wissen hervor nur bei denen, die die Reife erlangt haben und in Liebe ihn erkennen, obgleich sie wie jene mit dem Körper behaftet sind. Daher sind sie,

wenn sie auch im Körper sind, doch nicht unter der Herrschaft des Pāça."

II. Beispiel: „Wie der Mond die Finsternis vertreibt, so vertreibt der Höchste, der durch seine Liebe ewig mit den Seelen verbunden ist, das Mala. Wie der Magnet das Eisen an sich heranzieht und in seine Gewalt bringt, so verhält es sich mit seinem Tun. Es verursacht keine Ermüdung. Es ist nicht veränderlich."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da uns entgegentretend sagen: „Die Beseitigung des Pāça und das Aufblühen des Wissens hat bei den in Liebe den Höchsten erkennenden Jīvanmukta nur in Paramukti statt und sonst nicht", wird gezeigt, wie Pāça beseitigt und das Wissen gegeben wird." — „Der Höchste, der durch den Einfluß seiner Liebe, die die Seele sich zu eigen zu machen wünscht, von Ewigkeit her mit den Seelen in Verbindung steht, beseitigt ebenso, wie der zunehmende Mond die Finsternis von Tag zu Tag immer ein wenig mehr beseitigt und vertreibt, die Çakti des Mala, das sich in der Seele festgesetzt hat, sooft die Reife erreicht ist, stufenweise immer ein wenig und vertreibt sie schließlich gänzlich. Da er, sobald das Mala etwas beseitigt ist, seine Çakti hineinsenkt, die Seele an sich heranzieht und in seine Gewalt bringt, ebenso wie der Magnet das Eisen an sich heranzieht und in seine Gewalt bringt, erleidet er dadurch keine Ermüdung. Deswegen wird er nicht verändert. Wie der Magnet verrichtet er alles nur durch seine Gegenwart."

III. Beispiel: „Wenn die Seele untergehend mit Çiva eins wird, kann es kein Einssein geben, da die Seele ja untergegangen ist. Wenn die Seele nicht untergeht, gibt es kein Einswerden. Wie Salz, wenn es in Berührung mit Wasser kommt, geht Mala unter, erlangt die Seele den Fuß des Höchsten und wird sein Eigentum. Es gibt dann keine Verzweigung mehr."

Kommentar: „Dies richtet sich gegen diejenigen, die da sagen: „Es ist nicht möglich, daß das angeborne Mala, das von Ewigkeit her wie ein Guṇa in den Seelen vorhanden ist, von ihr geschieden und vertrieben wird. Daher ist es nicht angemessen, zu sagen, daß das Mala beseitigt wird." — „Wenn man denen, die da fragen, ob die Seele, wenn sie den Fuß des Höchsten erlangt, untergehend eins wird, oder ob sie nicht untergehend eins wird, antwortet, „sie wird untergehend eins", dann kann keine Vereinigung stattfinden, da die Seele ja untergangen ist. Wenn man antwortet: „sie wird nicht untergehend eins", dann kann keine Vereinigung statthaben, weil es dann ja zwei Gegenstände gibt. Daher vereinigt sich die Seele mit dem Fuße des Höchsten und wird sein Eigentum, nachdem das ihr angeborne Mala untergegangen ist, wie das Salz seine Festigkeit verliert und sich mit dem Wasser vereinigt. Für eine solche Seele gibt es keine Trennung mehr." — „Wenn irgend etwas für irgend etwas ohne Selbstbestimmung da ist, dann ist jenes das Eigentum dieses. Die anderen Seelen und Pāça sind im allgemeinen das Eigentum des Höchsten, die erlösten Seelen aber sind im besonderen Sinne das Eigentum des Höchsten."

IV. Beispiel: „Wie die Sonne, von den Wolken verhüllt, nur ein wenig leuchtet, aber überall scheint, wenn die Wolken verschwunden sind, so ist die Intelligenz der Seele von dem Mala ver-

hüllt, genießt sie die Welt und erreicht die Mala beseitigende Mukti."

Kommentar: „Die Seele erleidet die drei Arten von Avasthā, Kevala, Sakala und Çuddha, die vom 4. Sūtra an beschrieben sind, ohne daß ihre Natur Schaden erleidet. Dies wird durch ein Beispiel gezeigt und Obiges erhärtet." — „Wie die Sonne morgens von Wolken verhüllt ist, und wie sie, wenn die Wolkenwand ein wenig beseitigt ist, ein wenig scheint und, nachdem die Wolkenwand durch einen heftigen Wind völlig beseitigt ist, überall scheint, so erleidet die Seele den Kevala-Zustand, indem ihre Intelligenz von Ewigkeit her durch das Mala verhüllt ist, erfährt sodann, indem sie mit Organen ausgerüstet und ihre Intelligenz ein wenig erleuchtet wird, die Gegenstände und erreicht endlich den Fuß des Höchsten und wird gereinigt, indem jenes Mala durch die Aruḷ des Höchsten völlig beseitigt und ihre Intelligenz völlig entfaltet wird." = „Durch das Beispiel ergibt sich, daß die Beseitigung des Mala nur die Beseitigung der verhüllenden Kraft bedeutet und weiter nichts." Bodha XI.

Aus den obigen Ausführungen geht zur Genüge hervor, daß der Siddhānta eine dem buddhistischen Nirvāṇa ähnliche Mukti zu vermeiden sucht. Die Möglichkeit, zu einer lebensvollen Mukti zu gelangen, glaubt er insofern zu haben, als er ja behauptet, daß die Seele an sich die Fähigkeiten zum Wissen, Wollen, Betätigen hat. Doch wie treten diese Fähigkeiten in Mukti in Tätigkeit? Und wenn sie in Tätigkeit treten, wie bemächtigen sie sich Çivas, der für sie doch allein noch als Objekt in Frage kommen kann, ohne daß dessen Erhabenheit Schaden erleidet? Es ist nicht schwer, aus den obigen Ausführungen in Bodha zu entnehmen, wie der Siddhānta sich die Betätigung der Seele in Mukti denkt, und wie er diese in Einklang mit der Absolutheit Çivas zu bringen sucht.

Es wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß in Mukti zum mindesten ein Erfahren des Einsseins mit Çiva von seiten der Seele stattfinden muß, soll sie nicht ein Zustand des Todes sein. Wie kann ein solches Erfahren zustande kommen? Nicht allein von der Seele aus. Auch die erlöste Seele gleicht dem Auge, das auf sich selbst angewiesen nichts sehen kann. Damit das Auge sieht, muß die Seele sich mit ihm identifizieren, muß ihm den Gegenstand zeigen und auch für es erkennen. Alles Tun des Auges ist in Wirklichkeit ein Tun der Seele. Das Auge ist bloß Instrument. Analog diesem kommt es auf seiten der Seele nur dann zum Erkennen, wenn eine höhere Intelligenz, d. i. Çiva, sich mit ihr identifiziert, ihr das zu Erkennende zeigt und für sie erkennt und erfährt. Der Gedanke, daß Çiva die Seele unterweist, ist uns geläufig. Auch der Gedanke, daß alles Tun ein Tun Çivas ist, ist uns nicht fremd. Sahen wir doch wiederholt, daß alles Geschehen nichts weiter ist als ein, wenn auch reales Abbild von dem, was Çiva erfährt.

Mit dem Bishergesagten ist aber noch nicht erklärt, wie das, was Çiva für die Seele erfährt, auch wirklich von der Seele erfahren wird, denn dadurch, daß Çiva erfährt, erfährt doch die Seele noch nicht ohne weiteres. Auch muß gezeigt werden, inwiefern von einem Erfahren auf seiten Çivas die Rede sein kann, ohne daß seine Absolutheit Schaden erleidet. Die Analogie des mit Hilfe der Seele sehenden Auges wird zu diesem Zwecke beschränkt. Zwischen Auge und Seele besteht trotz der bestehenden Übereinstimmung ein Unterschied. Das Auge ist ganz Asat. Wenn gesagt wird, daß die Seele für das Auge sieht, so ist damit nicht gemeint, daß das Auge eine bewußte Empfindung davon hat, daß die Seele für es sieht, und was sie für es sieht. Die Seele dagegen ist auch Cit. Wenn gesagt wird, daß Çiva für die Seele erfährt, so braucht das nicht ebenfalls so verstanden zu werden, als ob sie keine Empfindung davon hat, daß Çiva für sie erfährt, und was er für sie erfährt. Die Tatsache, daß eine Vermittlung statthat, hebt nicht die Tatsächlichkeit des Erfahrens und des Empfindens darum auf. Auch vermitteltes Erfahren ist ein wirkliches Erfahren, das empfunden werden kann, vorausgesetzt natürlich, daß das Subjekt die Möglichkeit zum Empfinden besitzt, welche Voraussetzung in unserem Falle zutrifft, da die Seele ja auch Cit ist. Direktes, unvermitteltes Erfahren gibt es für die Seele auch im Sakala-Zustand nicht, sondern nur ein indirektes, vermitteltes, und doch wird es von der Seele empfunden. Dieses Empfinden im Sakala-Zustand ist freilich nicht rechter Art, weil es statthat ohne die Kenntnis vom Zustandekommen des Erfahrens, hört aber trotzdem nicht auf, ein Empfinden zu sein. In Mukti ist das Zustandekommen eines Eindruckes auf die Seele ebenfalls vermittelt, wenn auch in anderer Weise als im Sakala-Zustand, sofern hier die Asat-Organe als Vermittler wegfallen und die Intelligenz Çivas ihre Stelle einnimmt, wodurch bedingt wird, daß ein vollkommener fehlloser Eindruck auf die Seele statthat. Dieser vollkommene Eindruck des Objektes auf die Seele wird nun auch von der Seele vollkommen empfunden. Sie gibt sich Çiva ganz und gar hin wie das Auge der Seele. Während im Sakala-Zustand in völliger Verkehrung des tatsächlichen Sachverhaltes — denn Çiva ist der Wirklichkeit nach immer, auch im Sakala-Zustand, in dem er als Organ der Seele erscheint, die eigentlich handelnde Instanz — die Seele als erfahrende Intelligenz und Çiva nur als Vermittler in Erscheinung tritt — d. h. vom Gesichtspunkt der Seele aus, respektiert die Seele in Mukti den tatsächlichen Sachverhalt. Sie verhält sich rein passiv, läßt Çiva ganz und gar die höhere Instanz sein und begnügt sich mit der untergeordneten Stellung eines Auges. Wenn

Çiva sie als Auge zu irgend etwas benutzt, so realisiert sie das, hat eine Empfindung davon, denn sie besitzt ja die Möglichkeit zu empfinden, und ihre Benutzung von seiten Çivas garantiert ja die tätige Gegenwart Çivas in ihr und damit die Tatsächlichkeit des in Tätigkeit Tretens der Seelenkräfte. Was bewirkt, daß ein Eindruck auf die Seele statthat, ist allein Çiva, und was diesen Eindruck zunächst empfindet, ist wieder Çiva. Weil er aber den Eindruck auf die Seele empfindet, sofern er in engster Verbindung mit der Seele steht und die Seele gewissermaßen als Vermittler seines Empfindens benutzt, weiß die Seele, deren Seelenkräfte dank der Gegenwart Çivas wach sind, um das Empfinden Çivas durch sie und nimmt so teil an dem Empfinden Çivas.

Welcher Art sind nun die Eindrücke, die Çiva in Mukti in der Seele verursacht, und deren Empfindung er vermittelt, oder, mit anderen Worten, wozu benutzt Çiva die Seele in Mukti? Wir haben gesehen, wie Çiva Seelen wie Brahma und Vishṇu zu den Werken der Schöpfung und Erhaltung benutzt. Auch haben wir gesehen, wie er den Vijñānakalarn und Pralayākalarn innewohnt und durch sie allerlei Werke verrichtet. Von Çiva aus betrachtet ist auch alles Tun der Seelen im Sakala-Zustand ein Tun Çivas, das er durch sie tut, um das Mala zu beseitigen. In Mukti handelt es sich nicht um ein solches Gebrauchtwerden der Seelen durch Çiva. Daß die Seelen in Mukti zur Verrichtung der 5 Werke Çivas benutzt werden, wird ausdrücklich zurückgewiesen.

„Weil die Aruḷ des alles Wissenden (Çiva) die Seele in Besitz genommen hat wie ein Teufel, der Kraftlose in Besitz nimmt, muß die Seele alles wissen. Er muß auch die 5 Werke des Höchsten selbst, ohne Veränderung zu erleiden, verrichten. So zu sagen ist nicht richtig." „Wenn in Blinde, Stumme und Lahme ein Teufel eintritt, der sehen, sprechen und gehen kann, was wird dann geschehen? (Sie werden blind usw. bleiben.) Ebenso regt das in die Seele eintretende Jñāna das in den Seelen Befindliche an. Çiva verrichtet vermittelst seiner eigenen Gestalt seine Werke." (Prak. IX, 1, 2.) „Sie werden sich nicht im geringsten nach den 5 Werken (Çivas) sehnen, sie werden sich nicht nach den abhängigen Werken sehnen. Auch werden sie sich nicht nach den grausamen Werken sehnen, die der Grund für Genuß von Freuden sind." Payañ X, 2.

In Mukti wird jede Berührung mit der Materie von der Seele ferngehalten, nicht einmal wird sie zur Herrschaft über die Materie benutzt. Das einzige, wozu die Seele in Mukti von Çiva benutzt wird, ist die Erfahrung Çivas als Seligkeit. Nicht als der Herr der anderen Substanzen, sondern nur als die All-Seligkeit tritt er der erlösten Seele gegenüber. Er verlangt keine andere Betätigung der

Kräfte der Seele als die Betätigung zum Zwecke des Erfahrens der All-Seligkeit, die er ist. Damit die Seele diese erfährt und empfindet, identifiziert er sich mit ihr, genießt durch sie die Seligkeit, die er ist, wie er durch Brahma und Vishṇu und die anderen Seelen die Werke der Schöpfung und Erhaltung und andere Werke verrichtet, bewirkt durch die durch seine Gegenwart die Möglichkeit der Betätigung erhaltenden Seelenkräfte, daß sie die Seligkeit, die er durch sie genießt, erfährt und empfindet, ebenso wie Brahma und Vishṇu und die anderen Seelen Eindrücke von dem erhalten, was er durch sie wirkt. Indem die Seele so die Seligkeit Çivas bewußt genießt, wird sie dazu veranlaßt, sich an Çiva anzuklammern und ihn nicht wieder fahrenzulassen, worin man ein in Tätigkeit Treten der Fähigkeit des Sich-Betätigens sieht.

Abgesehen davon, daß die Materie sowohl als Hindernis als auch als Betätigungsobjekt und Organ beiseitegeschoben ist, findet in der Betätigung der Seelenkräfte und in der Stellung Çivas ihr gegenüber in Mukti keinerlei Veränderung statt: die Betätigung bleibt eine vermittelte, und Çiva bleibt der Vermittler. Nur die Empfindung auf seiten der Seele ist etwas Neues. Der Umfang der Betätigung erleidet ja eine Einschränkung, doch die liegt in der Natur der Sache begründet. Solange die Materie noch eine Größe für die Seelen ist, muß Çiva deren Kräfte, je nach der Stufe, die sie einnehmen, noch auf die Materie richten, was auch in dem Falle Brahmas und Vishṇus zur völligen Reinigung notwendige Pein mit sich bringt. Hat die Materie ihre Macht über die Seele verloren, dann ist ein Sich-Betätigen in Beziehung auf sie nicht mehr nötig, ja auch nicht mehr wünschenswert. Das Teilnehmen an den auf die Beseitigung des Mala gerichteten 5 Werken Çivas ist auch nicht erforderlich, ist doch auch ohne das ein Sich-Selig-Fühlen der Seele möglich. Çiva tut nichts Überflüssiges, darum beschränkt er sich darauf, die Seelen an seiner Seligkeit teilnehmen zu lassen, an seinem Wesen, wie es sich, abgesehen von dem Vorhandensein anderer Substanzen, ganz für sich darstellt.

Aber, so kann eingeworfen werden, erfordert nicht das Wesen der Seele, daß sie das Wesen dessen annimmt, dem sie sich anschließt? Muß nicht die Seele, wenn sie auch ihrem Wesen an sich nach das bleibt, was sie ist, nicht wenigstens der Erscheinung nach an dem vollen Wesen Çivas, also auch an seiner Immanenz, an seinen Werken Anteil haben? Çiva ist seinem innersten Wesen nach Cit-Sat-Ānanda, Intelligenz — Realität — Seligkeit. An diesem Wesen hat die erlöste Seele Anteil, sofern sie die Seligkeit (Ānanda) wirklich (Sat) fühlt (Cit). Werke verrichtet Çiva, d. h. zur Immanenz

Çivas kommt es, sofern es außer ihm noch andere Substanzen gibt. An dieser Immanenz kann die Seele nur soweit Anteil haben, als ihr Wesen an sich, das ja bleibt, wie es ist, es zuläßt. Solange die Seele noch in Verbindung mit der dritten Substanz steht, hat sie Anteil an der sich auf diese Substanz erstreckende Immanenz Çivas, soweit es der Grad der Verbindung mit ihr und mit Çiva zuläßt. In Erscheinung tritt diese Teilnahme an der Immanenz Çivas durch das Dasein im Universum und durch das Erfahren von Freud und Leid im Universum. Hat die Seele keinerlei Verbindung mehr mit der dritten Substanz, so kann sie auch keinen Anteil haben an der sich auf die ferne stehende und für sie schlechterdings nicht mehr existierende dritte Substanz gerichteten Immanenz Çivas. Würde sie Anteil haben, so würde sie ja wieder in Berührung mit der dritten Substanz kommen. Sofern die Immanenz Çivas sich aber auf sie, d. h. auf sie als Einzelseele, erstreckt, hat sie voll und ganz Anteil an der Immanenz Çivas. Aber, so kann weiter eingeworfen werden, bedeutet das nicht eine Aufhebung der Einheitlichkeit der Immanenz Çivas und eine dualistische Teilung Çivas in einen Transzendenten und Immanenten? Demgegenüber kann darauf hingewiesen werden, daß die Immanenz Çivas statthat, als hätte sie nicht statt, daß die Existenz der dritten Substanz in Çivas Gegenwart gewissermaßen zur Nichtexistenz wird. An diesem die dritte Substanz gewissermaßen zur Nichtexistenz verdammenden Wesen Çivas hat die Seele Anteil, d. h. an dem Wesen Çivas, wie es an sich ist, und nicht an dem Wesen, wie es infolge des Vorhandenseins eines Asat in die Erscheinung tritt.

Damit sind wir schon den Gedankengängen nahegekommen, auf Grund derer der Siddhânta ein Empfinden der Seligkeit Çivas für die Seele glaubt behaupten zu können, ohne seiner Absolutheit zu nahe zu treten. Obgleich alle Tätigkeit im Universum letzter Hand zurückzuführen ist auf Çiva, so wird er dadurch doch nicht berührt, weil sie lediglich durch seine Gegenwart erfolgt und nicht auf Grund einer Anstrengung. Auch das Tun, das ihm für die erlöste Seele in Mukti zugeschoben wird, hat statt lediglich durch seine Gegenwart. Er ist gegenwärtig in der erlösten Seele. Und weil er gegenwärtig in ihr ist, treten deren Kräfte in Tätigkeit. Weil er gegenwärtig in ihr ist, und weil es kein anderes Objekt mehr für die Seelenkräfte gibt, bildet er das Objekt für die Betätigung der von ihm geleiteten Seelenkräfte. Und weil er in der Seele, deren Kräften er sich als Objekt zur Verfügung stellt dank seiner Gegenwart, gegenwärtig ist, nimmt er als der Herr der Seele das, was jene Kräfte einfangen, entgegen. Und weil er in der Seele

gegenwärtig ist und durch die Seelenkräfte das von ihnen Eingefangene entgegennimmt, hat auch die Seele Anteil daran. Von einer Anstrengung Çivas ist nicht die Rede. Alles vollzieht sich von selbst lediglich durch seine Gegenwart. Wohl hat hier im gewissen Sinne ein spezialisiertes Wissen statt, aber dieses spezialisiertes Wissen geschieht nicht seinetwegen, sondern nur der Seele wegen, in der er gegenwärtig ist, und schließt nicht das auf spezialisiertes Wissen nicht angewiesene All-Wissen aus. Er ist die All-Seligkeit, ohne sie auf Grund eines besonderen Aktes fühlen zu müssen. Wenn er sie im Einzelfalle fühlt, so geschieht das nicht seinetwegen, sondern der Seele wegen, auf Grund seiner Gegenwart in ihr und ihrer Gegenwart in ihm. Er ist die All-Seligkeit auch abgesehen von dieser Gegenwart.

Der Ertrag der Vereinigung der Seele mit Çiva in Mukti besteht also in der bewußten Erfahrung der Seligkeit Çivas. Sie identifiziert sich völlig mit Çiva, gibt sich ihm bewußt ganz hin, so daß es den Anschein hat, als existierte sie gar nicht mehr, als wäre sie mit Çiva völlig zu einer Einheit zusammengeschmolzen, als wäre sie in allem gleich Çiva. Sie bilden auch wirklich eine Einheit, aber nur eine Einheit der Mischung nach, nicht aber dem Wesen nach. Der Erscheinung nach sind sie auch wirklich einander gleich und nicht voneinander zu unterscheiden. Der Wirklichkeit nach aber sind und bleiben sie verschieden. Im Kommentar zu Bodha I, 3. Beispiel wird die Verschiedenheit des Wesens zwischen Çiva und der erlösten Seele folgendermaßen zusammenfassend beschrieben und gegen die Versuche, den Ertrag der Vereinigung mit Çiva zu weit zu fassen, Front gemacht.

„Wenn du fragst, was für ein Fehler es ist, anzunehmen, daß die Seelen zu höchsten Göttern (gleich Çiva) werden, da ja in den Veden und Āgama gesagt wird, daß die den drei Entwicklungsstufen unterworfenen Seelen, wenn sie die Erlösung erlangt haben, ohne beschränktes Wissen Çiva gleich sind, so wisse: Die wie der Höchste unvergängliche und ewige Seelenwelt ist auch in Mukti in verschiedener Hinsicht dem Höchsten untertan.“ — „In verschiedener Hinsicht: Wie das Auge auch nach Beseitigung der Finsternis ohne die Sonne nicht sehen kann, so kann auch die Seele im Mukti-Zustand, in dem das Mala beseitigt ist, ohne den Höchsten, der als der Stützpunkt mit ihr verbunden sie unterweist, das Wissen nicht erlangen. Die Seele steht nicht wie der Höchste für sich, sondern ist wie das Auge, der Kristall, der Äther auf etwas anderes angewiesen. Die Seele hat nicht wie Gott das Vermögen zur Verrichtung der fünf Werke, sondern nur zur Erfahrung Çivas. Obgleich sie allgegenwärtig ist, ist sie es doch nur als in Gott gegenwärtig, wie das Sehvermögen begrenzt ist durch das Licht des Lichtkörpers, da ihre Intelligenz im Vergleich zu Gott eine Sthūla-Intelligenz ist.“

Die erlöste Seele ist und bleibt Çiva untergeordnet. Soweit sie an seinem Wesen partizipiert, geschieht es nur in abgeleiteter Weise.

„Obgleich sie Gemütsruhe erlangt haben, obgleich sie unbeschränkt und mit unverlierbarem völligen Wissen angefüllt sind, so sind sie doch nur berechtigt zum Genuß der höchsten All-Seligkeit.“ „Obgleich sie alles Wissen erlangen, so wissen sie doch außer dem Einen gar nichts.“ Kommentar: „Obgleich das Jñāna, das von Natur alles weiß, hervortretend unzertrennlich mit den Heiligen vermischt ist, so wissen sie außer dem Jñāna nichts anderes.“ Payaṅ X, 2 u. 3.

Die Größe der in Mukti zuteil werdenden Seligkeit zu beschreiben, ist unmöglich.

„Wer kann die Seligkeit beschreiben, die dadurch entsteht, daß die drei Dinge (gemeint sind Wisser (Seele), das Wissen, das zu Wissende) sich in ihm vereinigen und nicht mehr erscheinen?“ Kommentar: „Was für Worte gibt es zur Beschreibung der All-Seligkeit, die dadurch entsteht, daß die Dreiheit des Wissers, Wissens und des zu Wissenden und die Zweiheit Çivas und der Seele durch die sehr enge Vermischung untereinander nicht in Erscheinung treten?“ Payaṅ VIII, 9.

Die Eigenart der All-Seligkeit macht es unmöglich, ihre Größe zu beschreiben. In der All-Seligkeit verschwinden alle Unterschiede, d. h. sie treten nicht mehr in Erscheinung. Die Seele, das Subjekt der Seligkeit, wird so sehr eins mit Çiva, dem Objekt und Vermittler der Seligkeit, daß sie nicht mehr als zwei voneinander verschiedene Substanzen hervortreten, und daß von einer sichtbaren Wechselwirkung von- und zueinander nicht mehr die Rede sein kann. Die Seele, das Subjekt, das erfahren muß, wird so vollständig eins mit Çiva, dem Objekt, das erfahren werden muß, daß zum Erfahren Çivas ein Akt des Erfahrens auf seiten der Seele nicht mehr nötig ist. Der Wisser, das zu Wissende und das Wissen, die in der Zeit der Gebundenheit einander gegenüberstehen wie die drei Seiten eines Dreiecks, rücken einander in der Zeit der Erlösung so nahe, daß sie als ein Punkt erscheinen. Solange Subjekt und Objekt einander so gegenüberstehen, daß eine Wechselwirkung bemerkbar ist, können sie ihrem Wesen nach einzeln beschrieben und die Art der Wechselwirkung festgestellt werden. Wenn aber Subjekt und Objekt so ineinander verwachsen, daß sie nicht mehr als zwei, sondern als eins erscheinen und daß eine Wechselwirkung nicht mehr beobachtet werden kann, dann ist eine Einzelbeschreibung derselben und eine Schilderung der gegenseitigen Wirkung aufeinander nicht mehr möglich. Man kann über das Sosein der Seele in Mukti nur sagen, daß sie in engster Verbindung mit Çiva existiert und Anteil hat an der Seligkeit Çivas. Wie sie gestaltet ist, wie und bis zu welchem Grade sie die Seligkeit genießt, das kann nicht gesagt werden. Um

eine Vorstellung von der Seligkeit zu erlangen, muß man sie genießen.

„Diejenigen, die den Höchsten, der mit der all-seligen Çakti in All-Seligkeit verbunden ist, gesehen haben, haben in Wirklichkeit die All-Seligkeit erfahren. Diejenigen, die die süße, aus dem Meere emporsteigende Ambrosia-Speise gekostet haben, kennen ihre Süßigkeit.“ Paḍiār 77.

Die Nichterlösten können sich nicht einmal eine adäquate Vorstellung von der Seligkeit der Mukti machen.

„Ein kleines Mädchen weiß nicht die Süßigkeit der Liebe. Es ist unmöglich, ihm die Süßigkeit, die aus der Verbindung von Mann und Frau entsteht, zu beschreiben. Liebende allein wissen es. Die Seele erkennt nicht einmal durch den Körper den Körper. Wenn solche, die Çiva nicht erkannt haben, sagen, daß sie ihn durch die (natürliche) Erkenntnis erkannt haben, so ist das eine Täuschung. Wenn sie die Aruḷ erlangt haben, werden sie beide (sich und Çiva) erkennen ohne den Akt des Erkennens. Wenn sie nicht erkennen würden, würde die Wiedergeburt nicht aufhören, würde Āṇavamala nicht beseitigt werden können.“ Siddhiār VIII, 36.

Ob einer Mukti erlangt hat oder nicht, ist nur von denen, die bereits im Besitze derselben sind, zu entscheiden. Allen anderen fehlt der Maßstab zur Entscheidung.

„Obgleich man Erfolg haben mag, das Meer zu durchschwimmen, so wird man doch nie dahin kommen, das Meer auszumessen. Ebenso ist das Besitzergreifen der Heiligen, die hier auf Erden ihn lieben, durch Çiva dem (natürlichen) Erkenntnisvermögen fern.“ Paḍiār 90.

## 2. Die Erscheinung der Erlösten zu Lebzeiten oder die Lehre von der Jīvanmukti.

Angesichts der oben gegebenen Beschreibung der Mukti legt sich die Vermutung nahe, als ob Mukti erst nach dem Tode perfekt werden könne. Dem ist aber nicht so. Es wird ausdrücklich behauptet, daß Mukti schon in ihrer ganzen Fülle zu Lebzeiten erlangt werden kann.

„Gute Taten verursachen höhere Geburten, böse Taten niedere Geburten. Durch die Tugend der Verehrung des Höchsten und durch das dadurch erlangte Jñāna jene zwei beseitigend nicht mehr in diese Welt noch in die Unterwelt noch in die Oberwelt eintretend wird er in dieser Welt bereits Mukti erlangen.“ Siddhiār VIII, 31.

Solange der Erlöste noch auf der Erde weilt, heißt er Jīvanmukta, d. h. lebend Erlöster. Der die Erde durch den Tod verlassende Erlöste heißt dagegen Paramukta, d. h. höherer Erlöster. Durch die Unterscheidung zwischen Jīvanmukta und Paramukta, zwischen Jīvanmukti und Paramukti soll aber nicht zum Ausdruck

gebracht werden, daß nach dem Tode ein höherer Grad von Seligkeit statthat als vor dem Tode.

„Denen, die vollkommenes Wissen haben, in denen Werke, die jene drei zur Folge haben, nicht mehr aufkommen, sind Jenseits und Diesseits gleich.“ Kom.: „Denen, denen alle Werke, die dreifachen Lohn (in diesem Leben, im Himmel bezw. Hölle, im nächsten Erdenleben) bewirken, nicht mehr nachfolgen, und die das höhere Wissen erlangt haben, ist die Seligkeit nach dem Tode dieselbe wie die Seligkeit vor dem Tode.“ Payañ X, 9.

Die Seligkeit ist dieselbe, ob der Erlöste noch im Körper ist oder nicht. Und doch besteht ein Unterschied zwischen dem Jīvanmukta und dem Paramukta, freilich ein Unterschied, der nur die Erscheinung, aber nicht das Wesen betrifft. Der Unterschied ist lediglich durch die Tatsache bedingt, daß der Jīvanmukta sich noch in der Welt, also in einer anderen Umgebung befindet. Wie er sich mit dieser Umgebung abfindet, und wie er der Umgebung erscheint, muß in dem Folgenden das vorige ergänzend noch beschrieben werden.

Zunächst aber erhebt sich die Frage, warum die Erlösten, die doch frei sind von allem Mala, nicht sogleich dieser Welt, die doch auch Mala ist, entnommen werden. Der Grund ist in dem Vorhandensein noch nicht verzehrten Prārabdhakarmas zu suchen. Was auf Grund des alten Karmas der Seele für die einzelne Lebenszeit verordnet ist, das muß sich auswirken. Sie kann nicht eher die Welt verlassen, als bis sie alles verzehrt hat, was ihr vor der Geburt zugewiesen wurde. Tritt die Erlösung zu einer Zeit ein, in der ein großer Teil des Prārabdhakarma noch unverzehrt dasteht, so muß die betr. Seele eben noch so lange leben, als zum Verzehren des Restes noch nötig ist. Erst wenn alles restlos verzehrt ist, kann sie zum Paramukta werden.

Hieraus ergibt sich für den Jīvanmukta die Notwendigkeit der Betätigung in der Welt, denn ohne die ist ein Verzehren des Prārabdhakarma nicht möglich. Aber wird er dadurch nicht in den Zustand der Unseligkeit zurückgeworfen, oder wird dadurch nicht wenigstens der Zustand der Seligkeit beeinträchtigt? Scheinbar wohl, tatsächlich aber doch nicht. Was nach dem Karma-Gesetz geschehen muß, geschieht, aber es berührt ihn nicht. Er ist im Körper, als wäre er nicht im Körper. Er ist in der Welt, als wäre er nicht in der Welt. Er erleidet Pein, als erlitte er keine Pein, er genießt Freuden, als genösse er keine Freuden, er verrichtet Taten, als verrichte er keine Taten. Tritt auf Grund des Prārabdhakarma irgend etwas an ihn heran, so zieht er sich zurück wie eine Schildkröte.

„Sie ziehen ihre Organe ein, sie verkriechen sich in ihrem Höchsten, sie kommen nicht wieder hervor. Sie sind wie eine Schild-

kröte, die auf dem Lande läuft.“ Kommentar: „Wenn ihnen ein Gegenstand begegnet, so fürchten sie sich vor ihm, beseitigen die sich darauf richtenden Empfindungen, verkriechen sich im Jñeya, ihrem Herrn, und kehren nicht zurück. Sie sind wie eine Schildkröte, die sich fürchtet, wenn sie jemand begegnet, ihren Kopf einzieht und bewegungslos daliegt.“ — „Weil sie nicht wie die Schildkröte, die, nachdem der, der ihr begegnete, sich entfernt hat, ihren Kopf wieder hervorlugt und weitergeht, schnell in ihren früheren Zustand zurückkehren, sagt er: ‚und kehren nicht zurück‘.“ Sum.: „Hier wird gezeigt, wie sie die Empfindung der Sinne fürchten und sich von ihrem Einfluß fernhalten.“ Payañ X, 4.

Im Körper befindlich genießt er die Seligkeit der Gemeinschaft mit dem in ihm befindlichen Çiva. Nähert sich ihm von außen irgend etwas, so zieht er sich gewissermaßen in die äußerste Ecke des Körpers zurück und verweilt dort im Genuß der Seligkeit, bis die Gefahr vorüber ist, bis das durch Prārabdhakarma bedingte Geschehnis erledigt ist. So erfährt er nichts von dem, was um und an ihm sich ereignet.

„Er wird nicht mehr fragen, wo die Sonne aufgeht, wird keinen Mangel fühlen.“ „Für die, die in dieser Welt die Jñāna-Standhaftigkeit erlangen, gibt es weder gut noch böse, es gibt keinen Wunsch mehr, keine Befolgung der vorgeschriebenen Riten, keine Büßungen, keine Kasteiungen, keine Askese, keine Meditation, keine innere Unreinheit, keine Sektenabzeichen, keine körperlichen noch inneren Sinne. Sie haben keine Guṇa (gemeint sind die 3 Guṇa Tamas, Rajas, Sattva), keine Unterscheidungsmerkmale, keine Kaste. Sie sind wie Kinder und Besessene. Singen und Tanzen ist ihre einzige Beschäftigung, wenn sie sich überhaupt beschäftigen.“ „Sie verrichten Werke unbewußt wie etwas, was getan wird ohne die Hilfe von Land, Ort, Zeit, Richtung, Stellung. Ihr Manas bewegt sich nicht wie eine Schaukel. Im Gehen, im Sitzen, im Schlafen, im Wachen, im Essen, im Hungrigsein, im Stehen, im Liegen, in Reinheit und Unreinheit, in Armut und Reichtum, in Schmerz und Vergnügen, in geschlechtlicher Vereinigung und im Zorn, in Zuneigung und Abneigung werden die Weisen, auch wenn sie dies alles und anderes mehr tun, doch nicht von der Gegenwart Arans (Çivas) getrennt.“ Siddhiār VIII, 31, 32 und 33.

Von Sünde kann bei ihnen nicht mehr die Rede sein. Begehen sie Taten, die als Sünde erscheinen, so tun sie es nur, weil das Prārabdhakarma gerade diese Tat erfordert ohne jede innere Beteiligung.

„Diejenigen, die im Jāgara Atīta erreichen, sind die wahren Weisen, die zur absoluten Vernichtung der Tattva gelangt sind. Wozu ihre Seligkeit beschreiben? Sie haben bereits in diesem Leben alle Begierden der Seele beseitigt und sind Çiva erlangt habende umherwandelnde Çiva. Selbst wenn sie die Krone tragen und herrschen, Umgang mit Frauen genießen, so sind sie doch ohne jede innere Begierde. Diejenigen, die noch nicht so weit vorgeschritten sind

werden, obgleich sie von äußeren Begierden frei sind, wiedergeboren, da ihre Taten noch nicht verschlungen sind.“ Siddhiār VIII, 35. „Der passende Lohn für geleistete Werke ist diese Welt. Der Lohn für die Abwesenheit solcher Werke ist der Wahre.“ Kommentar: „Der Lohn für die Werke, die dem Vollbringer der Werke nachfolgen und aus dem stolzen Ich- und Mein-Gefühl heraus getan werden, ist irdisches Leben. Der Lohn, der für die Taten, die diejenigen verrichten, die frei von Stolz sich selbst verachten, wird, ist die unvergängliche All-Seligkeit.“ Sum.: „Hierdurch wird gesagt, daß sie, wenn sie auch Werke verrichten, sie nicht durch irgendein Verlangen dazu bewogen verrichten.“ Payañ X, 7. Er verrichtet „nichts tuend nicht tuendes Tun“. Paḍiār 60. „Die Çivajñāni genießen die All-Seligkeit sowohl während der Zeit, in der (die Tattva) noch ausgebreitet sind (d. h. vor dem Tode) als auch in der Zeit, in der die Tattva aufgehäuft sind. Wenn sie auch wieder etwas erfahren, so erfahren sie es doch nicht, wenn sie den Höchsten erlangt haben, der ewig unzertrennlich in Verbindung mit der Çakti steht, die, obgleich sie alles erfährt, doch nichts erfährt.“ Paḍiār 66.

Nichts existiert mehr für ihn außer Çiva. Alles wird für ihn zu Çiva. Wird er von irgend etwas überrascht, so wird ihm das auf Grund seiner alles andere beiseiteschiebenden mystischen Vereinigung mit Çiva zu Çiva. Erfährt er etwas, so wird ihm das zu einem Erfahren der Seligkeit Çivas.

„Diejenigen, die das innen und außen sich gleiche Wissen erlangt haben, verachten gar nichts.“ Sum.: „Hier wird gesagt, daß ihnen alles als Jñāna erscheint.“

Der Welt, die eine solche Konzentrierung auf Çiva nicht verstehen kann, erscheint ein Jīvanmukta als ein Verrückter.

„Bis der Zustand eines von Dämonen Besessenen über dich kommt, tue du gar nichts.“ Kommentar: „Die Meinung ist: Bis all dein Tun, wie all das Tun der Besessenen ein Tun der Dämonen ist, ein Tun des Höchsten ist. Nachher ist kein Sādhana mehr nötig. Daraus, daß das jetzt (in diesem Zusammenhang) gesagt ist, erkenne, daß alles, was vorher getan werden muß, beendigt ist, und daß für diesen letzten Zustand Enthaltung von (eigenem) Tun nötig ist.“ Payañ VIII, 7, cf. auch Siddhiār VIII, 32, oben zitiert.

Wie ein Besessener nicht Herr ist über sich selbst, sondern sich ganz so gibt, wie der Dämon es will, so ist auch der Jīvanmukta nicht Herr über sich selbst; er gibt sich ganz so, wie Çiva es will. Alles andere existiert nicht mehr für ihn. Çiva ist sein ein und alles. In allem sieht er nur Çiva. Seine Erscheinung ist die eines von einer fixen Idee Besessenen.

Von irgendeiner Pflicht, die der Jīvanmukta noch zu erfüllen hat, kann nicht die Rede sein. Und doch finden wir im Bodha XII eine Reihe von Geboten an den Jīvanmukta gerichtet, Gebote, die man nach dem vorigen an dieser Stelle nicht erwarten sollte. Bevor

wir aus der befremdlichen Tatsache, daß man den Jīvanmukta noch mit Geboten kommt, die auf den ersten Blick für eine viel tiefere Stufe geeignet erscheinen, irgendwelche Schlußfolgerungen ziehen, geben wir eine Übersetzung des XII. Sūtra, des Schlußsūtra des Bodha.

„Der Jīvanmukta wird, nachdem er das Mala, das nicht zuläßt, daß er den starken Lotusfuß des Höchsten erlangt, abgewaschen und mit den Heiligen sich vereinigt hat, und nachdem das Nichtwissen beseitigt ist, die Abzeichen derjenigen, die von Liebe (zu Çiva) überströmen, und die Tempel als Gott verehren."

Kommentar: „Dieses Sūtra zeigt, wie man den Höchsten, der unerkennbar ist, als erkennbar erkennen und verehren kann." — „Um zu zeigen, wohin im Mukti-Zustand die Kräfte des Erkennens, Wollens und der Betätigung, wenn sie sich nach auswärts betätigen, sich wenden müssen, wird in dem XII. Sūtra gezeigt, wie der Höchste, der für Vāc und Manas unerreichbar aber durch Bhakti erreichbar ist, sichtbar für Manas und Vāc wird und verehrt werden kann." = „Daraus, daß gesagt ist, daß er Mala abwaschen muß, ergibt sich das Feld für die Betätigung des Vermögens des Erkennens, daraus, daß gesagt ist, daß er sich den Heiligen zugesellen muß, ergibt sich das Feld der Betätigung für das Vermögen des Wollens, und daraus, daß gesagt ist, daß er verehren soll, ergibt sich das Betätigungsfeld für das Vermögen der Betätigung. Hieraus ergibt sich dann weiter, daß die Kräfte des Erkennens, Wollens und Betätigens sich nicht auf andere Gegenstände richten. Erkenne, daß es keinen Unterschied von Gegenständen mehr für sie gibt, da alle drei Kräfte unaufhörlich gleichzeitig auf einen Gegenstand gerichtet sind."

1. Adhikaraṇa: Behauptung: „Beseitige die drei Mala."

Kommentar: „Das, was die Jīvanmukta auf jeden Fall zuerst tun müssen, ist dieses."

Begründung: „Die drei Mala bringen nicht Jñāna, sondern nur Nicht-Wissen hervor."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wie können sie, da sich oben die Beseitigung des Pāça im X. Sūtra bereits ergeben hat, dann noch existieren, um beseitigt zu werden, nachdem man die Wahrheit erkannt und Samādhi erlangt hat?", wird das im Sūtra Angedeutete hervorgehoben und die Behauptung begründet." — „Weil jene drei Mala in denjenigen, die die Wahrheit erkannt und Samādhi erlangt haben, auf irgendeine Weise hineinschlüpfend die wahre Erkenntnis unterjochen und das alte beschränkte Wissen, das der Same für weitere Geburten ist, hervorbringen, ist gesagt, daß sie die drei Mala beseitigen sollen, damit sie nicht wieder in deren Gewalt kommen."

Beispiel: „Karma, das in Verbindung mit guten und bösen Taten steht, Māyā, die aus den Tattva von Erde bis Açuddha-Māyā besteht, und Aṇavamala, das verwirrendes Wissen verursacht, diese drei Mala passen sich nicht für einen wirklichen Weisen. Daher lasse sie!"

Kommentar: „Es wird gezeigt, wie sie die Ursache des Nichtwissens sind und hineinschlüpfen, daß sie sich nicht für wirklich Weise ziemen, und die Begründung erhärtet." — „Weil in denjenigen,

die alle Māyā völlig beseitigt und die Wahrheit erlangt haben und in den Samādhi-Zustand eingetreten sind, das Prārabdhakarma noch in Verbindung mit dem Körper steht, solange der Körper noch besteht, wird dieses auf irgendeine Weise durch die Gewalt der Gewohnheit die Jīvanmukta noch belästigen. Da nach Siddhiār II, 11 Genuß des Karma nicht kommt ohne Betätigung, müssen Zuneigung und Abneigung vorhanden sein. Wenn sie vorhanden sind, werden die beschränkten Gegenstände wie Erde usw. für die, die Gott gesehen haben, ein Gegenstand des Erkennens. Wenn das der Fall ist, wird dieses beschränkte Wissen, das sie beobachtend erkennt, immer größer werden, die wahre Erkenntnis unterjochen und eine Ursache der Wiedergeburt werden. Um zu zeigen, daß die drei Mala auf diese Weise eine Gelegenheit erspähen und wieder hineinschlüpfen, wendet er die Reihenfolge: Karma, Māyā, Āṇavamala an und beschreibt ihr Entstehen." — „Weil sie bewirken, daß man die All-Seligkeit der Vereinigung mit Çiva verliert, ist hier gesagt, daß sie sich nicht für wirklich Weise ziemen. Wenn man sie, die schnell immer mehr heranwachsen, sobald sie einmal erschienen sind, nicht beseitigt, ist das Ende entsprechend dem Kuṛaḷ-Spruch: „Das Leben, das im Leib zur Herberg ist, — kein Heim hat's. Nicht so?" Daher wird hier mit Emphase gesagt: Laß ab! Ablassen bedeutet (1) erkennen, daß, wenn sie in der beschriebenen Weise entstehen, das falsche Wissen entstanden ist durch beschränktes Erkennen, daß dieses beschränkte Erkennen durch das Entstehen von Zuneigung und Abneigung entstanden ist, daß jene Zuneigung und Abneigung entstanden sind durch die eigene Erkenntnis, die entsteht auf Grund des Prārabdhakarma, und, damit die eigene Erkenntnis nicht mehr entsteht, (2) sie beseitigen, (3) sich in das Çivajñāna flüchten und in diesem Jñāna feststehen, damit die Çivaerfahrung (d. h. die Erfahrung der Seligkeit, die Çiva hat) zur Selbsterfahrung wird."

II. Adhikaraṇa. Behauptung: „Geselle dich den Çivaheiligen zu!"

Kommentar: „In Auflösung des zweiten Teiles des Sūtra ist diese Behauptung aufgestellt, um zu zeigen, was denjenigen, die das Mala abgewaschen haben, noch zu tun übrigbleibt, damit das Abwaschen Bestand hat." = „Anderen darf man sich nicht zugesellen."

Begründung: „Andere bewirken falsches Wissen."

Kommentar: „Im Hinblick auf die, die da sagen, daß es nicht recht ist, daß die wirklich Weisen, die Zu- und Abneigung abgelegt haben, einigen Liebe und einigen Haß erweisen, wird die Behauptung begründet." = „Die drei Mala bewirken falsches Wissen, wenn sich Gelegenheit dazu darbietet. Diejenigen, die nicht Çivaheilige sind, bewirken nicht nur so falsches Wissen, sondern auch, wenn sich keine Gelegenheit darbietet, indem sie sich Gelegenheit schaffen und das durch mancherlei Listen. Daher sind sie grausamer als die Mala und müssen daher mehr gefürchtet und gemieden werden als sie."

Beispiel: „Um den Verkehr in der Gesellschaft niedriger Leute zu vermeiden, die bewirken, daß man sich selbst vergißt und in die Schlinge des Mala gerät, geselle dich voll Inbrunst den Heiligen zu und erkenne durch die Intelligenz des Höchsten. Denen, die so wirklich Heilige sind, naht sich kein Karma."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Es ist doch genug, mit solchen, die falsches Wissen bewirken, nicht zu verkehren. Wozu ist es nötig, mit den Çivaheiligen zu verkehren“, wird es erhärtet.“ — „Um den von alters her gewohnten Verkehr in der Gesellschaft der Lieblosen zu vermeiden, die bewirkt, daß man das Advaita-Verhältnis, in dem Gott die Hilfe des Unterweisens und Sehens gewährt, vergißt und das Weisheitsauge des Höchsten, das man fest ergriffen hat, verliert, und die böse Wege führt und in die Hölle der durch die Mala bewirkten Geburten fallen läßt und allerlei Unglück bewirkt, muß man in der Gesellschaft der Çivaheiligen, die jenes Vergessen verhindert und das Jñānaauge gibt, von der Hölle der Wiedergeburt befreit und auf den rechten Weg lenkt, als ein Liebender durch das Çivajñānaauge erkennen. Wenn man so ein wirklicher Heiliger ist, dann kommt Prārabdhakarma nicht nahe, das bewirkt, daß man die Gesellschaft der Lieblosen sucht.“ — „In denen, die voll Liebe zu den Çivaheiligen mit Herz, Mund und Händen in ihrer Gesellschaft sich aufhalten, wird das weltliche Wissen beseitigt und Erkenntnis der Çiva-Erfahrung zutage treten. Wenn die zutage tritt, kann das Prārabdhakarma, das den Körper befällt, sie nicht mehr belästigen, weil in ihnen ein Genießen nicht mehr stattfindet. Wenn dieses nicht mehr belästigt, wird der Wunsch nach Gesellschaft mit den Lieblosen, die die Ursache des Prārabdhakarma ist, völlig untergehen. Um dieses zu sagen, sagt er, daß bei denen, die in der Gesellschaft der Heiligen voll Liebe sind und das wahre Tapas besitzen, das durch die Erkenntnis des Höchsten kommt, Karma sich nicht mehr naht. Indem er dies sagt, sagt er, daß der Dienst durchaus nötig ist, weil der Wunsch nach der Gesellschaft mit Lieblosen, die man von alters her gewohnt ist, und die die Ursache der Taten ist, nicht beseitigt werden kann außer durch den Verkehr mit Çivaheiligen, der die Erkenntnis des Heils befestigt.“

III. Adhikaraṇa. Behauptung: „Siehe die Verkleidung der Heiligen und die Tempel Çivas als den Höchsten an und verehre sie.“

Kommentar: „In Auflösung des dritten Teiles des Sūtra wird die Behauptung aufgestellt, indem gesagt wird, was denjenigen, die sich den Heiligen zugesellt haben, zur Befestigung dieser Gemeinschaft noch zu tun übrigbleibt.“ — „Wie Kleider, Sandel, Geschmeide usw., die an dem Körper der Dirne sichtbar sind, die Liebhaber bestricken und ihnen Lust gewähren, so bestricken auch die Verkleidung der Heiligen und die Çivatempel die Weisen beim bloßen Anblick und gewähren Freude.“

Begründung: „Der Höchste ist in diesen Gegenständen erkennbar gegenwärtig und in den andern Gegenständen nicht erkennbar.“

Kommentar: „Die Behauptung wird begründet, indem der Einwurf derjenigen aufgenommen wird, die da sagen: Weil es angemessen ist, daß denen, die das wahre Wissen haben, ohne Unterscheidung der Höchste überall sichtbar sein muß, und weil so in verschiedenen Büchern gelehrt wird, und weil im Tirurudra ohne Unterscheidung alle lebenden und alle leblosen Gegenstände genannt werden und gesagt wird, daß man sie verehren soll, aus welchem Grunde werden dann hier nur die zwei hervorgehoben?“ — „Obgleich der Höchste überall gegenwärtig ist, ist er doch nur in diesen zwei

Orten wie Butter in Buttermilch sichtbar gegenwärtig, in allen anderen Orten aber unsichtbar wie die Butter in der Milch. Die Aussage in Tirurudra bezieht sich auf die allgemeine Gegenwart Gottes in allen Gegenständen."

I. Beispiel: „Der Höchste wünscht, daß alle ihn erkennen, gibt den Heiligen seine Gestalt, bewirkt, daß sie ihn erkennen und sie sich in ihm befinden. So erscheint er in den Frommen, die ihn erkennen, wie die Butter in Buttermilch. Den von Pāça besessenen (Seelen) erscheint er nicht so."

Kommentar: „Dies ist gesagt im Hinblick auf die, die da sagen: Wie ist der Höchste in der Verkleidung sichtbar zugegen?" — „Der unerkennbare Höchste gibt, weil er wünscht, daß alle Weltbewohner ihn erkennen, seine heilige Gestalt, nämlich heilige Asche, Rosenkranz usw. den Frommen und macht sie ihn durch Çivayoga-Meditation erkennen und versetzt die ihn so durch seine Abzeichen erkennenden Frommen in seine Allgegenwart hinein. Dadurch erscheint er in ihnen, die ihn so durch ein Symbol erkennen, sichtbar wie Butter in Buttermilch. In den mit Pāça Behafteten ist er unsichtbar gegenwärtig wie Butter in Milch."

II. Beispiel: „Wie das Feuer als verschieden von dem Feuerholz erscheint, so ist der Höchste, der mit den sichtbaren Bildern identisch und verschieden ist, durch das (den Frommen) bekannte Mantra in den Bildern sichtbar zugegen. Wird er den Frommen, die die Form als Gott selbst erkennen können, nicht in jener Form erscheinen?"

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Der Höchste ist in den Götzenbildern nur dann sichtbar gegenwärtig, wenn ein Mantra rezitiert wird, da die Götzenbilder ja nicht die Natur der Heiligen haben", wird erhärtet, daß der Höchste auch in den Çiva-Götzenbildern sichtbar gegenwärtig ist." — „Wie das Feuer im Feuerholz, wenn es gerieben wird, als verschieden von ihm erscheint, aber wenn es nicht gerieben wird, nicht sichtbar ist, so ist der Höchste, der das Wesen hat, mit den Götzenbildern, die wir hier sehen, der Mischung nach eins zu sein und dem Wesen nach verschieden zu sein, für diejenigen, die ihn nicht erkennen, wenn ein von ihnen gekanntes Mantra nicht vorhanden ist, unsichtbar in dem Götzenbild gegenwärtig, wenn das Mantra vorhanden ist, aber sichtbar. Wird er den wahren Frommen, die jene Götzenbilder als Gott selbst erkennen, nicht als solcher sichtbar erscheinen?"

IV. Adhikaraṇa: „Verehre den Höchsten in diesen Orten."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Da die oben genannten drei Dinge dem Jīvanmukta von selbst kommen, geht es doch nicht an, dieses, das oben hätte gesagt werden müssen, hier als Befehl zu sagen", wird obige Behauptung aufgestellt, um jenes als Übriggebliebenes zu erhärten."

Begründung: „Wie der Mensch, der aus Muskeln, Knochen, Nerven usw. zusammengesetzt ist und als solcher erscheint, doch nicht identisch mit ihnen ist, so verhält es sich auch mit dem Höchsten."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen, daß es zwecklos ist, bereits Erreichtes zu befehlen, wird die Behauptung be-

gründet." — „Wie die Seele, die ohne Trennung mit den Muskeln, Knochen, Nerven ist, als identisch mit ihnen existiert, denen aber, die genau untersuchen, ob sie Muskel, Knochen, Nerv ist, als verschieden von ihnen erscheint, so ist auch der Höchste in allen leblosen und lebenden Wesen der Mischung nach als identisch mit ihnen gegenwärtig, dem Wesen nach aber als verschieden von ihnen. Weil sie (die Götzenbilder) die Verehrung, die sie gemäß dem Gesetze, daß er identisch mit den Götzenbildern ist, erlangen, nach dem Gesetze, daß er verschieden ist, nicht erlangen, muß bewirkt werden, daß die Verehrung auch an diesen Orten erlangt wird. Daher ist hier befohlen, daß man an diesen Orten verehren soll."

I. Beispiel: „Für die Wisser ist Gott weder etwas, was von anderem verschieden ist, noch etwas, was identisch mit anderem ist, noch etwas, was verschieden und identisch ist. Er ist allgemein in Advaita-Verbindung mit allem. Daher ist alles seine Gestalt. O, Anhänger der Advaita-Lehre, verehre das, was deine Liebe erregt!"

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen, wie es kommt, daß hier nur die Verehrung an diesen Orten befohlen wird, da der Höchste ja jenes Wesen in Beziehung zu allen Gegenständen hat, wird es erhärtet." — „Für diejenigen, die erkannt haben, wie der Höchste in allen belebten und leblosen Gegenständen zugegen ist, ist er weder verschieden wie Auge und Sonne, so daß gesagt werden kann, das ist Çiva und das ist die Welt, noch ist er identisch mit der Welt wie Körper und Seele, so daß gesagt werden kann, die Welt ist Çiva, noch ist er zugleich verschieden und identisch wie Guṇa und Guṇi, so daß gesagt werden kann, er existiert als die Welt. Er steht allgemein im Advaita-Verhältnis wie die Sehkraft und das Sonnenlicht. Daher sind alle Gegenstände seine Gestalt. Du, der du den Advaita-Siddhānta erkannt hast, verehre das, was deine Liebe erregt."

II. Beispiel: „Da durch Karma Asat hochkommt, kann Jñāna nur dann statthaben, wenn Karma beseitigt ist. Wenn man, damit Karma aufhört, den Verkehr mit Weisen sucht und sie verehrt, wird Jñāna entstehen. Daher verehre sie voll Liebe."

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Wenn man die Mannigfaltigkeit als Asat erkannt und aufgegeben hat, ist volles Jñāna vorhanden und man ist belehrt über Advaita. Warum muß hier deswegen noch besonders ein Gottesdienst befohlen werden?", wird es erhärtet." — „Weil, solange die Prārabdha-Gewohnheit, die im Körper ihren Sitz hat, die Seele noch belästigt, durch die entstehende Zu- und Abneigung und durch die entstehenden Objekte Manas und Māyā und dadurch entstehendes beschränktes Wissen doch noch hochkommen, obgleich diese Asat-(Gegenstände) beseitigt sind, kann nur, wenn die letzte Ursache für dies alles, die Prārabdha-Gewohnheit, vollständig beseitigt ist, das Asat unterdrückt werden und wahres Wissen hochkommen. Daher wird dadurch, daß man zum Zwecke der völligen Beseitigung jener Gewohnheit die Gesellschaft derjenigen, die das wahre Wesen erlangt haben, sucht und sie verehrt, jenes Karma beseitigt werden und wahres Wissen hochkommen. Daher verehre sie voll Liebe." — „Wenn du sagst, daß es doch genügt, wenn man zu diesem Zwecke die 5 Buchstaben der

Ordnung gemäß ausspricht, so stimmt das. Aber dieses Gebet ist ohne jene Verehrung nicht möglich.“

III. Beispiel: „Den Höchsten, der einen unterweist und einen in sich selbst verwandelt, nachher zu vergessen, ist ein unentschuldbares Verbrechen. Obgleich der Höchste einen in sich verwandelt, so fährt man doch fort, Untertan zu sein. Daher gibt die Verehrung des Höchsten Kraft (ist Pflicht).“

Kommentar: „Im Hinblick auf diejenigen, die da sagen: „Kann die Verehrung, die wegen des Nutzens hier befohlen wird, wie Opfer und andere Gottesdienstarten auch zuweilen unterbleiben, entweder weil man den Nutzen nicht nötig hat, oder weil man denkt, es später tun zu können?“, wird die Schuld der Nicht-Verehrung und die Pflicht der Verehrung gezeigt und der Befehl erhärtet.“ — „Die große Hilfe, die der Höchste der Seele gewährt, indem er die Seele, die ihr Wesen nicht erkannte und wie ein Blinder dalag, auf verschiedene Weise unterwies und sie, so tief sie auch stand, in sich, der unermeßlich hoch steht, verwandelte, zu vergessen, ist nicht wie die Sünde des Vergessens durch Nichtwissen zur Zeit der Gebundenheit eine Sünde, die getilgt werden kann. Obgleich der Höchste die Seele mit sich identifiziert, so bleibt sie doch, die bis jetzt ohne Freiheit auf die Hilfe des Höchsten angewiesen ein Untertan desselben war, immer so ein Untertan. Daher ist es Pflicht der Seele, dem Höchsten, der sich mit ihr identifiziert, zu verehren.“

Drei Pflichten werden hier dem Jīvanmukta auferlegt, 1. das Mala zu meiden, 2. nur mit seinesgleichen zu verkehren und 3. Çiva in den Heiligen und den Götzenbildern zu verehren. Der zweite Ratschlag erscheint verständlich, weil er sich aus dem über das Wesen der Mukti Gesagten ergibt. Der erste und dritte Ratschlag aber erscheinen auf den ersten Blick befremdlich. Jīvanmukti ist doch der Zustand völligen Freiseins vom Mala und völligen Einsseins mit Çiva, in dessen Gegenwart das Mala keinen Bestand hat. Es ist doch ganz überflüssig, jemandem zu sagen, daß er etwas meiden soll, wenn das Betreffende für ihn gar nicht mehr existiert? Es ist doch erniedrigend für einen, der in der denkbar innigsten Gemeinschaft mit Gott steht, der Gott kennt, ihm zu sagen, daß er Gott indirekt durch Heilige oder durch Götzenbilder verehren soll? Wird durch diese Ratschläge der Jīvanmukta nicht von der ihm zugeschriebenen Höhe der Gottgleichheit wieder hinabgestoßen in die Tiefe gewöhnlichen Menschentums? Die Çaiva-Siddhānta-Weisen empfinden die drei Ratschläge offenbar nicht als eine Herabwürdigung des Jīvanmukti-Zustandes; denn sonst würden sie sie kaum für den Jīvanmukta erteilt haben. Sie sind offenbar durch Gründe, die in ihrem System liegen, veranlaßt worden, die Ratschläge gerade für den Jīvanmukta zu geben. Die Gerechtigkeit verlangt es, diese Gründe zunächst aufzusuchen.

Der Vorschlag, Mala zu vermeiden, fußt auf der Annahme, daß ein abermaliges Verstricktwerden der Seele in Mala auch für den Zu-

stand der Jīvanmukti nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit liegt. Ist eine solche Annahme auf Grund des über die Beseitigung des Mala und über das Wesen der Mukti Gesagten berechtigt? Man wird diese Frage nicht ohne weiteres verneinen können. Die Beseitigung des Mala besteht nicht in der Vernichtung desselben, sondern nur im Aufhören der Betätigung des Mala, in der Lahmlegung der ihm innewohnenden Çakti. Da Vorhandenes nicht völlig vernichtet werden kann, werden wir die Lahmlegung der Çakti des Mala nicht auf eine Vernichtung derselben zurückführen dürfen und theoretisch die Möglichkeit ihrer Neubelebung und damit einer Neubetätigung des Mala annehmen müssen. Dazu kommt noch der Umstand, daß für die Zeit der Jīvanmukti eine gewisse Betätigung des Mala noch angenommen wird, indem nämlich behauptet wird, daß eine Auswirkung des Prārabdhakarma auch noch in Jīvanmukti statthat. Die Betätigung des Mala in Prārabdha kann, falls nicht die nötige Vorsicht geübt wird, als Funken dienen, der die erloschene Çakti des Mala wieder zum Brennen bringt. Ohne Betätigung ist die Auswirkung des Prārabdhakarma nämlich nicht denkbar und ebenso wenig ohne irgend eine Beziehung zu der Materie. Wäre es der Fall, wäre ein Verbleiben der erlösten Seele im Körper und in der Welt zum Zwecke des Verzehrens des Prārabdhakarma nicht nötig. Die zum Verzehren des Prārabdhakarma nötige Betätigung geschieht vermittelst der Sinne. Sie werden auf die Objekte gehetzt, fangen sie ein und versuchen, sie der Seele zuzuführen. Ein in Empfang Nehmen der von den Sinnen zugeführten Objekte in irgendeinem Sinne von seiten der Seele wird für notwendig gehalten werden müssen, denn sonst kann nicht von einem Verzehren des Prārabdhakarma die Rede sein. Aus der Hand der Sinne und als Materie wird aber die Seele das Betreffende nicht annehmen dürfen, denn dann entsteht ja eine Berührung mit Mala und neue Befleckung. Vor einem solchen Verzehren des Prārabdhakarma, das eine Neubelebung der bereits lahmgelegten Kräfte des Mala zur Folge hat, will der Siddhānta mit seinem Ratschlag: „Meide das Mala“ den Jīvanmukta offenbar warnen. Ist dieses Verständnis des Ratschlages richtig, so muß zugegeben werden, daß der Ratschlag innerlich berechtigt ist.

Aber nun erhebt sich die Frage, wie in Jīvanmukti ein Verzehren des Prārabdhakarma möglich ist, ohne daß die Seele in Berührung mit dem Mala kommt, da doch ein in Empfang Nehmen des betreffenden Objektes, das durch die Sinne eingefangen und der Seele zugeführt wird, von seiten der Seele nötig ist, weil sie es doch ist, die Prārabdhakarma verzehren muß. Wir haben gesehen, wie der Jīvanmukta sich wie eine Schildkröte zurückzieht, sobald ihr die Sinne einen Gegenstand zuführen. Sie läßt die Sinne nicht an sich

heran. Sie verkriecht sich in Çiva. Was geschieht dann aber mit den Gegenständen, die die Sinne ihr zu übergeben haben? Die Antwort liegt in der Aussage, daß dem Jīvanmukta alles als Çiva erscheint. In der Gegenwart Çivas existiert das Mala gewissermaßen gar nicht. Der in Çiva geborgenen Seele erscheint das ihr von den Sinnen Entgegengebrachte gar nicht als Materie, sie dringt mit ihrem Jñānaauge durch die Materie hindurch, erkennt bei völliger Beiseiteschiebung der Materie den darin allgegenwärtigen Çiva, bemächtigt sich seiner und genießt so das Prārabdhakarma als die Seligkeit seiner Gegenwart.

Wie das Zustandekommen eines solchen Genusses des Prārabdhakarma erleichtert werden kann, und wie es sich vollzieht, soll offenbar durch den zweiten und dritten Ratschlag zu Gemüte geführt werden. In der Materie, mit der der Jīvanmukta wegen des Prārabdhakarma noch in Berührung kommt, unter Nichtberücksichtigung derselben den in ihr gegenwärtigen Çiva zu erkennen, ist naturgemäß in der Gesellschaft von Nichterlösten, die nur die Materie kennen und dem Jīvanmukta nur Materie vorhalten und vorlegen, schwerer als in der Gesellschaft von Erlösten, deren Liebe nur Çiva gehört, die nur von Çiva reden und schon durch ihre Kleidung die Aufmerksamkeit ihrer Umgebung auf Çiva lenken. Die zur Schadlosmachung des Prārabdhakarma nötige Konzentrierung auf Çiva wird ferner erleichtert, wenn die Gegenstände, die auf das Subjekt der Konzentrierung einstürmen, in möglichst enger Beziehung zu Çiva, dem Objekt der Konzentrierung, stehen. Der Jīvanmukta wird daher klug tun, wenn er, soweit es in seinen Kräften steht, dafür Sorge trägt, daß das Prārabdhakarma sich an ihm auswirkt durch Gegenstände, die ihm den Gedanken an Çiva von selbst nahelegen. An sich ist Çiva in allen Gegenständen vorhanden und daher auch an sich für die Erlösten in allen Gegenständen erkennbar. Aber wenn die Gegenstände, in denen er wie die Butter in der Milch unsichtbar nur im allgemeinen zugegen ist, an die Seele herantreten, so ist Gefahr vorhanden, namentlich wenn es plötzlich und unerwartet geschieht, was durchweg der Fall sein wird, da der Jīvanmukta ja die Dinge der Welt nicht beachtet und einen Zusammenstoß mit der Welt erst dann merken wird, wenn er bereits Tatsache ist, daß er sie als Materie auf sich wirken läßt, daß er sich des Çivas in ihnen nicht sofort bewußt wird. Diese Gefahr ist gleich Null, wenn die Gegenstände, durch die Prārabdhakarma sich an ihm auswirkt, im besonderen Sinne Träger Çivas sind. Im besonderen Sinne Träger Çivas sind aber einmal die Heiligen, die Jīvanmukta, was aus dem über das Wesen der Mukti Gesagten sofort einleuchtet, und sodann

die Çivatempel und Çivabilder. In letzteren ist Çiva in besonderer Weise wie Butter in Buttermilch sichtbar zugegen auf Grund der mit ihnen verbundenen Mantra. Indem der Jīvanmukta seine Dienste anderen Jīvanmukta opfert und den Götzenbildern alle die Dienste leistet, die für die Caryā-, Kriyā- und Yoga-Stufen vorgeschrieben sind, soll er versuchen, sein Prārabdhakarma aufzuzehren. Was er im Dienste der Heiligen und der Götzenbilder, die ihn stets an Çiva erinnern, tut und erfährt, wird für ihn ein Tun und Erfahren in Beziehung auf Çiva und nicht in Beziehung auf die Materie, weil der Gedanke an Çiva in diesem Dienste stets wach gehalten und er befähigt wird, in dem, was an ihn herantritt, den darin befindlichen Çiva zu erkennen.

Der Götzendienst wird also angesehen als ein Hilfsmittel gegen für möglich gehaltene schädliche Wirkungen des Prārabdhakarma, dem auch die erlöste Seele bis zu ihrem Tode noch unterworfen ist, und dadurch wird er als berechtigter Modus der Gottesverehrung erwiesen, der Gott nicht bloß angenehm ist, sondern der auch nützlich ist. Es ist nicht so, als ob im philosophischen Hinduismus der Götzendienst ein bloß berechtigter Modus der Gottesverehrung für niedrigere Entwicklungsstufen bis aufwärts zur Caryā-Kriyā-Stufe darstellt, sondern auch der philosophische Hinduismus hält den Götzendienst für eine Gottesdienstform, die selbst für die höchste Stufe berechtigt und nützlich, ja notwendig ist. Der philosophische Hinduismus steht in seiner Wertung des Götzendienstes also gar nicht hinter der religiösen Praxis und den Purāṇa zurück, in denen der Götzendienst bekanntlich eine große Rolle spielt.

Wenn wir nach dem Obigen auch die Empfehlung des Götzendienstes als aus dem System herausgewachsen bezeichnen, so dürfen wir uns doch auch nicht gegen die Tatsache verschließen, daß sie in engster Verbindung mit zwei bereits hervorgehobenen Defekten des Systems steht. Der Siddhānta wagt nicht Ernst mit der Persönlichkeit Gottes zu machen. Gott ist ihm in erster Linie der Transzendente, der nicht direkt mit den anderen Substanzen in Berührung kommen und sich nicht direkt offenbaren darf. Daß der Erlöste sich Gottes direkt ohne jede andere Vermittlung als die der Çakti Gottes bemächtigt, wird zwar behauptet, aber wenigstens für die Zeit bis zum Tode dadurch wieder eingeschränkt, daß man das Erkennen und Genießen Gottes vermittelt sein läßt durch besondere Gestalten, die Gott zu diesem Behufe annimmt, ebenso wie er zum Behufe der Werke der Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung, Verhüllung und Erlösung bestimmte Gestalten annimmt. Man glaubt zur Annahme einer solchen Vermittlung der Mukti-Erkenntnis und Mukti-Seligkeit

berechtigt zu sein auf Grund der Allgegenwart Gottes. Die Unzulänglichkeit dieser Berechtigung fühlt man aber, und man schreitet daher fort zur Behauptung einer besonderen Gegenwart im Götzenbild. Die besondere Gegenwart im Götzenbild wird aber bloß behauptet und nicht bewiesen, denn der Hinweis auf die Mantra kann höchstens für abergläubische, aber nicht für denkende Menschen etwas beweisen.

Man kann die Ratschläge für die Erlösten nicht lesen, ohne sich zu fragen, warum der Siddhānta nichts Nutzbringendes und Förderndes zu empfehlen weiß, ohne sich zu sagen, daß er durch und durch unsozial ist. Wohl ist in dem letzten Stanza des Tiruarudpayan̄ davon die Rede, daß der Erlöste Mitleid mit dem Nicht-Erlösten empfindet, aber dieser Gedanke steht so isoliert da, und ein Erlöster, der nach diesem Spruche handeln würde, würde sich dadurch so sehr in Widerspruch zu dem setzen, was sonst als sein Wesen und als seine Pflicht dargestellt wird, daß es wissenschaftlicher Leichtsinn sein würde, aus diesem einen Spruche abzuleiten, daß der Siddhānta den sozialen Anforderungen gerecht wird, die sich daraus ergeben, daß es mehr als eine Seele gibt. Daß es mehrere Seelen gibt, erkennt der Siddhānta an, daß sich aber aus der Existenz mehrerer Seelen ebensogut wie aus der Existenz Gottes und des dreifachen Mala Folgerungen für die Einzelseele ergeben, überblickt er vollständig. Er hat keine Ahnung davon, daß irgend ein Zusammenhang zwischen den Einzelseelen besteht. Er betrachtet jede einzelne Seele als eine von den anderen Seelen völlig unabhängige Größe. Die Folge ist, daß er es nirgends zu einer wirklichen Ethik bringt, daß er von einem Nutzen der erlösten Seelen für die unerlösten nichts zu sagen weiß.

Wohl wird dem Jīvanmukta die Rolle eines Satguru zugeschrieben, wie wir bei der Besprechung der Lehre vom Satguru sahen, doch ändert dies nichts an dem Diktum, daß die Beschreibung des Jīvanmukta ein Beweis für den unsozialen Charakter des Siddhānta ist. Denn nicht der Jīvanmukta ist in Wirklichkeit der Satguru, sondern Çiva. Der Jīvanmukta spielt dabei lediglich die Rolle eines willenlosen Mediums. Es ist daher auch ganz richtig, daß die Quellenschriften bei der Beschreibung des Wesens des Jīvanmukta gar keine weitere Notiz davon nehmen, daß er gelegentlich als Guru gebraucht wird, daß sie keine Ethik darauf aufzubauen versuchen. Die einzige Folgerung, die aus der Annahme, daß der Jīvanmukta von Çiva als Medium für seine Betätigung als Guru benutzt wird, gezogen werden kann und die auch gezogen wird, ist die, daß dem Jīvanmukta als Verkörperung Çivas göttliche Verehrung gebührt, wie sie ja auch den Götzenbildern zukommt.

## 3. Die Stellung des Çaiva-Siddhânta zur Frage nach den letzten Dingen.

Jede Seele ist dazu berufen, die Erlösung zu erlangen. Ein anderes Ziel als die Erlösung gibt es nicht für die Entwicklung, die die Seele zu durchlaufen hat. Obgleich es unendlich lange dauern kann, bis die einzelne Seele das Ziel erreicht, und obgleich es eine unendliche Anzahl von Seelen gibt, ergibt sich doch hieraus die Möglichkeit der Annahme, daß einmal eine Zeit kommen wird, in der alle Seelen erlöst sein werden. Da alles Geschehen im Universum lediglich zum Zwecke der Herbeiführung der Erlösung geschieht, liegt die Annahme nahe, daß die Erlösung der Seelen eine Wirkung auf das Universum haben wird, daß eine Zeit kommen kann, in der das Universum oder näher die Weltenwanderung nicht mehr nötig sein wird. Als Fortsetzung zu der Lehre von der Erlösung der Einzelseele erwartet man daher eine Lehre von den letzten Dingen, die sich damit auseinandersetzt, ob und wie die Weltenwanderung ein Ende nimmt, wenn alle Seelen erlöst sein werden und ein Universum nicht mehr nötig ist. Eine Lehre von den letzten Dingen aber suchen wir vergeblich. Unsere Quellenschriften legen sich nicht einmal die Frage vor, ob alle Seelen das letzte Ziel erreichen werden, geschweige denn die Frage, was mit dem Universum geschieht, wenn alle Seelen in Çiva eingegangen sein werden.

Daß die Weltenwanderung, von der man nicht sagen kann, daß sie einen Anfang hat, ein Ende finden kann, erscheint unseren Quellenschriften bei der unendlichen Anzahl der Seelen und bei der unendlich langen Dauer des Prozesses, den die Einzelseele zu durchlaufen hat, bis sie des Universums nicht mehr bedarf, praktisch für undenkbar. Vielleicht ist es das Übergewicht des Gefühles der praktischen Undenkbarkeit eines Endes der Weltenwanderung, das den Trieb der Logik zur Herausarbeitung einer Theorie über die letzten Dinge unterdrückte. Vielleicht hat man sich auch aus anderen Gründen gescheut, eine bestimmte Theorie aufzustellen. Hätte man dem Drucke logischen Denkens Folge leistend behauptet, daß der Weltprozeß ein Ende nehme, so hätte sich der angesichts des Ausgangspunktes des Çaiva-Siddhântas schwer wiegende Einwurf erhoben, daß es doch unmöglich ist, daß etwas, das keinen Anfang hat, ein Ende nehmen kann. Hätte man aus Achtung vor dem Ausgangspunkt behauptet, daß die Weltenwanderung kein Ende habe, so hätte man sich in Widerspruch mit der Behauptung gesetzt, daß die Weltenwanderung zum Zwecke der Erlösung der Seelen statthat, und nach einem Selbstzweck für die Weltenwanderung suchen

müssen. Allen diesen Schwierigkeiten entging man dadurch, daß man sein Interesse lediglich der Einzelseele zuwandte und das Schicksal der Gesamtheit der Seelen unberücksichtigt ließ. Man könnte dies verzeihen, wenn wenigstens der Versuch gemacht worden wäre, die Berechtigung dieser auf die Tatsache der von ihm selbst behaupteten Mehrzahl der Seelen keinerlei Rücksicht nehmenden Methode zu erweisen. Ein solcher Versuch aber findet sich nirgends.

---

# Schluß.

In den Ausführungen über das Wesen Gottes und das Wesen der Materie kamen wir des öfteren auch auf das Wesen des Verhältnisses dieser beiden Größen zueinander zu sprechen. Wir sahen, daß der Çaiva-Siddhânta auf dem Boden des Pluralismus der Substanz steht und die Absolutheit Gottes und die Einheitlichkeit alles Seins durch Behauptung eines Monismus des Geschehens zu wahren versucht. Bei der Beurteilung dieses Versuches sahen wir uns veranlaßt, eine befriedigende Lösung, wenigstens soweit die Absolutheit Gottes in Frage kommt, in Zweifel zu ziehen, weil dem auf die Materie gerichteten Handeln Çivas in der nicht von ihm abhängigen Zielstrebigkeit der Materie nicht unbedeutende Schranken gesetzt sind.

Die Frage, die sich uns bei der Betrachtung des Verhältnisses von Gott und Materie zueinander aufdrängte, drängt sich uns auch in bezug auf das Verhältnis von Gott und Seele auf. Ein näheres Eingehen auf diese Frage haben wir bis jetzt zurückgedrängt, um die ganze Entwicklungsgeschichte, die der Çaiva-Siddhânta die Seele durchlaufen läßt, bei unserer Stellungnahme mit berücksichtigen zu können.

Die Sicherstellung der Absolutheit Gottes und die Einheitlichkeit alles Seins gestaltet sich für den Çaiva-Siddhânta im Hinblick auf die Seelen schwieriger als im Hinblick auf die Materie, da es sich bei den Seelen nicht wie bei der Materie um intelligenzlose Wesen handelt. Als gangbaren Weg konnte sich ihm nur der empfehlen, den er auch wirklich betrat, nämlich den Seelen nur eine beschränkte Intelligenz zuzuschreiben. Wiefern die den Seelen zugeschriebene Intelligenz eine beschränkte ist, haben wir IV, 3 und 4 gesehen. Ihre Intelligenz ist eigentlich nichts weiter als eine Intelligenz der Möglichkeit nach. Auf sich selbst angewiesen können sie die Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werden lassen. Als intelligente Wesen auch der Wirklichkeit nach läßt der Çaiva-Siddhânta sie vollständig von Gott abhängig sein und glaubt, dadurch die Absolutheit Gottes und die Einheitlichkeit alles Seins sicherstellen zu können, weil er von dieser Basis aus ebenso im Hinblick auf das in bezug auf die Seelen stattfindende Geschehen

einen Monismus des Geschehens behauptet, wie er es bezüglich des Geschehens in bezug auf die Materie tut.

So einfach diese Lösung auch zu sein scheint, so birgt sie doch nicht geringe Schwierigkeiten in sich. Alles auf die Seelen bezügliche Geschehen direkt dem ganzen Umfange nach auf Çiva zurückzuführen, verbot dem Çaiva Siddhānta sein Sinn für die Wirklichkeit und vor allem die Scheu, das empirisch einem höchsten vollkommenen Wesen unwürdige Tun der Seelen ganz direkt auf das Konto Çivas zu schieben. Wir sahen, daß der Çaiva-Siddhānta die Verantwortung für das Wie des der Materie zukommenden Geschehens von seinem Gotte dadurch abzulenken sucht, daß er den Grund für das Wie in den der Materie von Ewigkeit her innewohnenden Anlagen und in ihrer Zielstrebigkeit sucht. Denselben Weg in bezug auf die Seelen einzuschlagen, war unmöglich, weil es sich bei den Seelen um intelligente Wesen handelt. Er würde dadurch die Seelen nicht nur in bewußten Gegensatz zu Gott gesetzt und das Sicherzustellende bedeutend mehr gefährdet, sondern auch eine ewig zu Recht bestehende und durch nichts bedrohte Vollendung in Frage gestellt haben, da die den Seelen zugeschriebene Intelligenz die Möglichkeit des Wieder-in-Erscheinung-Tretens der zum Wesen gehörigen Anlagen auch nach ihrer Überwindung bedingt; denn eine Vernichtung der Anlagen würde der Vernichtung der Seelen selbst, oder wenigstens ihres Wesens als Intelligenzen gleichen. Der Fortbestand nach der Vernichtung der gottwidrigen angebornen Zielstrebigkeit läßt sich bei der intelligenzlosen Materie logisch leichter erklären und ertragen als bei den intelligenten Seelen, wenn man eine Veränderung des Wesens, eine Art Neuschöpfung nicht will oder nicht annehmen kann, wie es bei dem Çaiva Siddhānta der Fall ist. So mußte er, wollte er die Verantwortung für das Wie allen auf die Seelen bezüglichen Geschehens nicht Gott zuschreiben und das Daß allen Geschehens doch zugleich allein auf Gott zurückführen, einen anderen Weg einschlagen, als er es in bezug auf die Materie tun zu können glaubte.

Während der Çaiva-Siddhānta, soweit die Materie in Frage kommt, das Wie des Geschehens von Gott auf die Materie abwälzt, indem er ihr gewisse widergöttliche Anlagen zuschreibt, wälzt er, soweit die Seelen in Frage kommen, die Verantwortung wenn auch nicht für das Wie alles Geschehens, so aber doch für das Wie des ihm nicht geziemenden Geschehens von Gott ab, indem er den Seelen jede das Wie des Geschehens irgendwie bestimmende Anlage abspricht. Die Seelen betätigen sich, falls Gott ihnen die Möglichkeit dazu gibt, aber sie sind nicht verantwortlich für das Wie dessen,

was sie tun, denn sie handeln nicht frei nach eigenen, ihnen eigentümlichen Prinzipien. Die Norm für ihr durch Gott ermöglichtes Tun erhalten sie von außen. Von wem? Wenn es sich um ein widergöttliches Tun handelt, von der Materie, und wenn es sich um ein gottentsprechendes Tun handelt, von Gott.

Die Sachlage ist kurz die: die Seelen besitzen die Fähigkeit zum Wissen, Wollen und Handeln. Wenn Gott die Gelegenheit dazu gibt, können diese Fähigkeiten in Tätigkeit treten. Das Ergebnis und der Wert der Betätigung hängen aber nicht von den Normen ab, die den Fähigkeiten innewohnen, sondern von einer der zwei von Ewigkeit her mit den Seelen in Advaita-Verbindung stehenden Substanzen. Die Substanz, die das Wie der Betätigung der Seelen zunächst bestimmt, ist die Materie. Solange die der Materie innewohnenden Kräfte noch irgendeinen Einfluß auf die Seelenkräfte ausüben, ist das Tun der Seelen, wenn es mechanisch auch auf Gott zurückgeht, sofern dieser sowohl die Kräfte der Seelen als die der Materie in Bewegung setzen muß, ein gottwidriges, für das Gott die Verantwortung abgesprochen, aber deswegen nicht den Seelen, sondern letztlich der Materie zugesprochen wird, und ist die Seele dem Gesetze des Karma, d. h. dem Übel der Seelenwanderung, unterworfen. Sobald die der Materie innewohnenden Kräfte aufhören, die Seelen zu beeinflussen, d. h. sobald die Seelen auf Grund der Eindrücke, die das Handeln unter der Leitung der Materie auf sie macht, aufhören, ihre Kräfte weiterhin der Materie zur Verfügung zu stellen, tritt Çiva auch als das autoritative Prinzip auf, d. h. gibt auch die Normen für das Tun der Seelen, wird also die Ursache für das „Wie“ sowohl als für das „Daß“.

Wie haben wir diesen Versuch, den Monismus des Geschehens, den der Çaiva-Siddhânta bei seinem metaphysischen Ausgangspunkt eines Pluralismus der Substanzen zur Wahrung der Absolutheit Gottes und der Einheitlichkeit alles Seins nötig hat, durch die Behauptung der ewigen Existenz intelligenter Größen neben Gott nicht gefährden zu lassen, zu beurteilen? Man muß zugestehen, daß durch die Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte die Schwierigkeit, vor der der Çaiva-Siddhânta steht, rein theoretisch betrachtet, nicht vergrößert wird, soweit die Seelen in Frage kommen. Dadurch, daß die Seelen die Normen für ihr Tun nicht in sich tragen, sondern von der Materie oder von Gott erhalten, wird, wenn man die Sache nur unter dem Gesichtspunkte der Logik betrachtet, erreicht, daß man sich bei der Beantwortung der Frage, ob der Pluralismus der Substanzen die Absolutheit Gottes und die Einheitlichkeit alles Seins nicht bedroht, auf die 2 Substanzen Gott und Materie beschränken

und von den Seelen absehen kann, denn wenn sie auch die ausführenden und leidenden Subjekte des in Beziehung zu ihnen stehenden Geschehens sind, so sind sie doch in keinem Sinne die moralischen und bestimmenden Subjekte.

Aber zur Beurteilung einer Lehre muß man nicht nur fragen, ob sie eine Steigerung der Schwierigkeit vermeidet, sondern auch, ob sie zur Verringerung der Schwierigkeit beiträgt. Daß durch die Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte eine Lösung des Problems herbeigeführt wird, wird man schwerlich behaupten können. Es ist zwar zuzugeben, daß für die Zeit der Mukti, in der eine Betätigung der Kräfte der Materie nicht mehr statthat, der Monismus des Geschehens durch die Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte gesichert wird, und zwar ohne Schädigung der Absolutheit Gottes, aber an der Tatsache, daß für die Zeit der Gebundenheit die Absolutheit Gottes ihre Schranken in der Zielstrebigkeit der Materie hat, ändert die Normlosigkeit der Seelenkräfte gar nichts. Ja, man kann sogar sagen, daß es die Normlosigkeit der Seelenkräfte ist, die Gottes Absolutheit in eine gewisse Abhängigkeit von der Materie bringt. Was Gott veranlaßt, auf die Materie einzuwirken, ist lediglich die durch die Normlosigkeit der Seelenkräfte bedingte Abhängigkeit der Seelen von der Materie. Um sie aufzuheben, läßt er sich mit der Materie ein. Würde die Abhängigkeit der Seelen von der Materie nicht sein, würde Gott keinerlei Notiz von letzterer nehmen, würde sie für Gott ein Nichts sein.

Bei der Beurteilung der Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte dürfen wir aber weiter nicht bloß auf den Nutzen schauen, den sie der Lösung des durch den metaphysischen Ausgangspunkt bedingten metaphysischen Problems bringt, sondern wir müssen auch berücksichtigen, was für Vorteile oder Nachteile diese Lehre sonst noch mit sich bringt. Zunächst drängt sich die Frage auf, ob die Normlosigkeit der Seelenkräfte den Intelligenz-Charakter der Seelen nicht illusorisch macht. Kann eine Größe, die nicht nur in bezug auf das „Daß“, sondern auch in bezug auf das „Wie“ ganz und gar von anderen Größen abhängig ist, eine Intelligenz genannt werden? Der Çaiva-Siddhānta hält den Intelligenz-Charakter der Seelen durch die Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte nicht für gefährdet. Er nimmt nämlich an, daß das Tun der Seelen, obgleich es sowohl in bezug auf das „Daß“ als auf das „Wie“ von anderen Größen abhängig ist, Eindrücke auf die Seelen hinterläßt, und daß diese Eindrücke von den Seelen irgendwie empfunden werden. Es ist zuzugeben, daß nichts im System daran hindert, den Seelen diese Art von Wahrnehmung zuzuschreiben, es ist aber auch

andererseits nicht zu leugnen, daß der Çaiva-Siddhânta sich mit dieser Art von Intelligenz, die wir als bloß formell oder als bloß passiv bezeichnen können, für die Seelen wirklich begnügt. Als Beweis sei nur hingewiesen auf das, was über die nicht nur zeigende, sondern auch sehende Hilfe Çivas in Mukti (siehe Seite 396 ff.), die den Zustand der höchsten Vollkommenheit für die Seelen darstellt, gesagt wird. Ob man sich mit einer solchen Intelligenz für die Seelen zufrieden geben will, ist natürlich Geschmackssache, aber übel darf es keinem genommen werden, wenn er diese Intelligenz für sehr gering hält.

Die Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte stimmt aber nicht bloß den Intelligenz-Charakter der Seelen herab, sondern beraubt sie auch des Adels ethischer Persönlichkeiten. Die Fähigkeit der Betätigung in mehrfacher Beziehung wird zwar den Seelen zugeschrieben, all ihr Tun wird als von ihrem Bewußtsein begleitet gedacht, und alle Folgen allen Tuns werden auf ihr Konto gesetzt und von ihnen getragen, aber dies alles genügt nicht, um den Titel einer ethischen Persönlichkeit für die Seele zu retten. Mit allen diesen Aussagen erhebt der Çaiva-Siddhânta die Seelen nicht über das ethische Leben niedriger Lebewesen hinaus, die sich ja auch betätigen, Eindrücke von ihrer Betätigung erhalten und die Folgen zu tragen haben. Nicht der trägt den Adel einer ethischen Persönlichkeit an sich, der lediglich leidet, was zu ihm in Beziehung tritt, sondern der, der auf Grund ihm eigener Normen, die wir entweder im Willen oder im Gewissen zu suchen haben, voll verantwortlich ist für sein Tun, der nur geschoben wird, sondern der selbst geht, der duldet, daß andere seinen Taten den Stempel des Wertes oder Unwertes aufdrücken, sondern der den Wert oder Unwert gleich in seine Taten mit hineinlegt. Die Behauptung, daß alles auf die Seelen bezügliche Geschehen einen Eindruck auf sie hinterläßt, und daß sie die Folgen dieser Eindrücke, sei es in der Gestalt des dreifachen Karma oder in der Gestalt der All-Seligkeit Çivas, erfahren, rettet die ethische Persönlichkeit nicht.

Die Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte gefährdet aber auch die Persönlickheit der Seelen selbst. Man mag unter dem Begriff der Persönlichkeit näher verstehen, was man will, der Begriff des Für-sich-Existierens wird nicht gänzlich fehlen dürfen. Ein Für-sich-Existieren aber wird der Seele durch die Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte grundweg unmöglich gemacht.

Es ist dabei weniger daran gedacht, daß gelehrt wird, daß die Seelen sich stets an irgend etwas anschließen müssen, denn auch im Anschluß an irgend etwas anderes ist ein Für-sich-Existieren denk-

bar, sondern vor allem daran, daß gelehrt wird, daß die Seelen das Wesen dessen annehmen, dem sie sich anschließen. Hierdurch werden die Seelen zu einem Widerschein von etwas anderem gestempelt. Für sich ist sie da, als wäre sie ein Nichts. Um ein lebensvolles Seiendes zu sein, ist sie ganz und gar auf andere Substanzen angewiesen, und zwar ohne von sich aus irgendwie das „Wie“, den Charakter dieses lebensvollen Seins mit bestimmen zu können. Der Çaiva-Siddhānta bringt diesen Sachverhalt äußerlich schon dadurch trefflich zum Ausdruck, daß er die Seelen während des Sakala-Zustandes mit Vorliebe Gefangene der 5 Sinne, die als Hauptvertreter der Materie dastehen, und während des Çuddha-Zustandes Sklaven Çivas nennt. Gefangene und Sklaven sind sie von Ewigkeit zu Ewigkeit, nie aber freie Persönlichkeiten. Es ist schwer, vor solchen Wesen Achtung, ja sogar Mitleid mit ihnen zu haben.

So bezahlt also der Çaiva-Siddhānta den metaphysischen Gewinn seiner Lehre von der Normlosigkeit der Seelenkräfte, der darin besteht, daß das Problem der Absolutheit Gottes und der Einheitlichkeit alles Seins durch die Existenz der Seelen zwar nicht gelöst wird, aber sich auch nicht schwieriger gestaltet, mit der Preisgabe der den Seelen z. B. in der christlichen Weltanschauung zugesprochenen Würde. Wahrlich ein hoher Preis!

Die Beraubung der Seelen um ihre sie am meisten über die Materie hinaus erhebende Würde zeigt sich für den Çaiva-Siddhānta besonders verhängnisvoll in seiner Eigenschaft als Religion. Daß sie mit verantwortlich zu machen ist für die Evolutionstheorie, nach der die Seelen auch niedrige Religionen und niedrige Ethiken als Wahrheit und Norm anerkennen müssen, und durch die die Grenzen zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen gut und böse bis zur Unkenntlichkeit verwischt werden, sei nur kurz erwähnt. Wir beschränken uns der Kürze wegen lediglich auf eine Würdigung des Zustandes der Vollendung, da sich im Hinblick auf das Ziel der Wert deutlicher zeigt als im Hinblick auf den Weg zu dem Ziele.

Das religiöse Ideal für den Çaiva-Siddhānta ist völlige Hingabe der Seelen an Gott, mystisches, unvermitteltes Einssein der Seelen mit Gott. Dieses Ideal hat dem Çaiva-Siddhānta fast von allen Europäern, die sich mit ihm beschäftigt haben, viele Anerkennungen eingebracht. Soviel Sympathie das Ideal auch verdient, so ist es doch angebracht, mit der Anerkennung etwas zurückhaltend zu sein.

Ohne der schwierigen Frage nach einer umfassenden Klassifizierung der verschiedenen Mystiken näherzutreten, sei es gewagt, zwei Arten von Mystik zu unterscheiden. Die eine Art ist die, die wir bei Paulus, Johannes, Luther und anderen christlichen Mystikern

finden. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt von der Anerkennung eines prinzipiellen Unterschiedes zwischen Gott und Seele und läßt diesen Unterschied überbrückt und das Trennende beseitigt werden durch eine die Verantwortlichkeit der Seele zur Voraussetzung habende Rechtfertigung der Seele. Die andere Art finden wir hauptsächlich in Indien, aber auch innerhalb des Christentums, wo ihm eine pantheistische Färbung gegeben wird. Sie geht aus von einer Zusammengehörigkeit von Gott und Seele auf Grund eines Naturverhältnisses, die entweder durch eine dritte Macht gestört ist oder in ihrer Tatsächlichkeit von der Seele nicht erkannt wird, und die Erfahrungstatsache wird entweder durch Vernichtung der die Zusammengehörigkeit störenden Macht oder durch Erleuchtung, durch Belehrung.

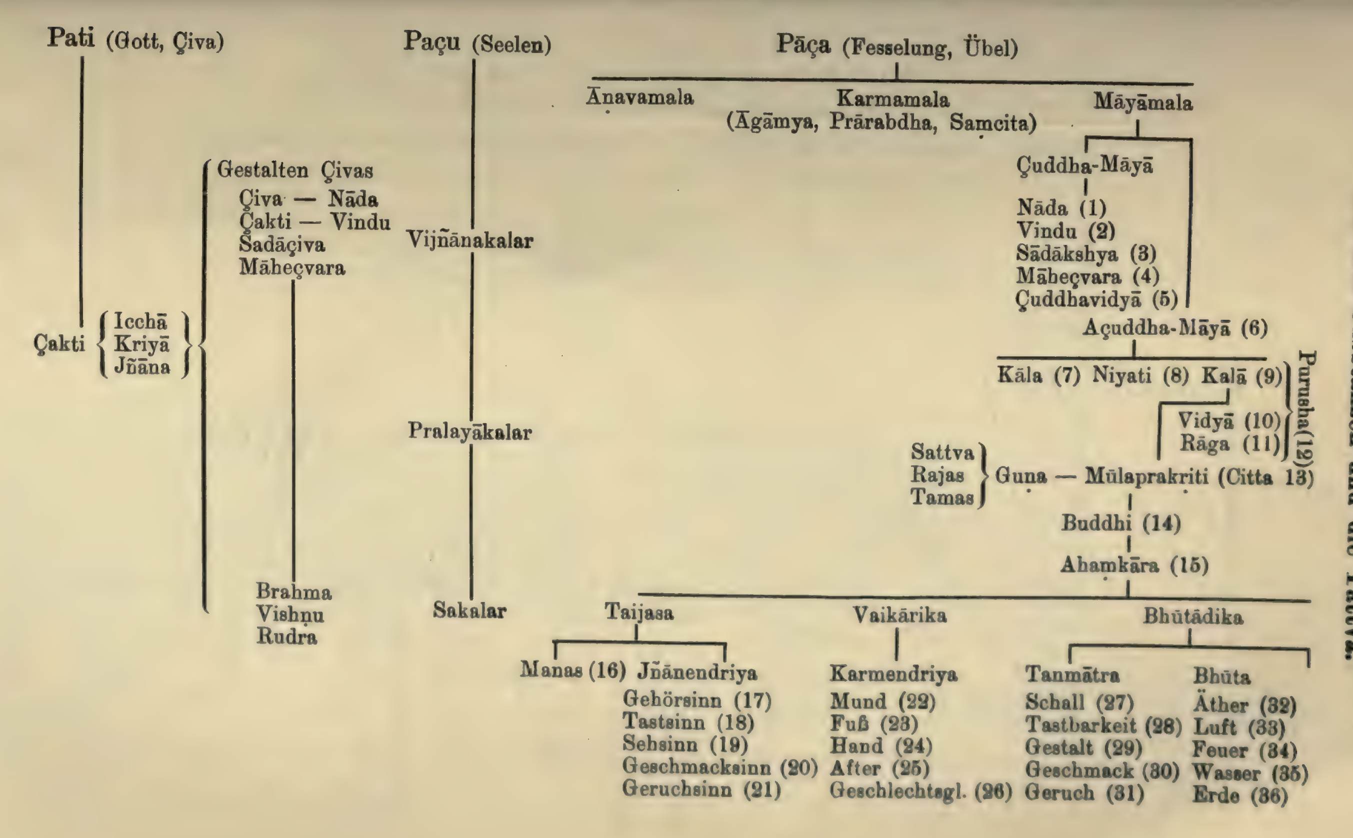
Der Çaiva Siddhānta ist ohne Frage der zweiten Art zuzuzählen. Auf Grund des Advaita-Verhältnisses gehören Gott und die Seelen naturhaft zusammen. Sie sind einander zwar nicht gleich, aber doch nicht voneinander getrennt, geschieden. Daß die Zusammengehörigkeit nicht in Erscheinung tritt und von den Seelen nicht erfahren wird, ist auf Rechnung der dreifachen Materie zu setzen, die den Seelen ohne irgendeine Verschuldung ihrerseits von Ewigkeit her anhaftet. Die Fesselung durch die Materie gilt es zu lösen, damit die Verbindung mit Gott, die trotz der Materie eine tatsächliche ist, ganz zu ihrem Rechte kommt, d. h. auch von den Seelen empfunden und erfahren wird. Wie kommt es zur Lösung der Fesselung durch die Materie? Dadurch, daß letztere auf die Seelen losgelassen wird. Durch möglichst intensive Berührung mit der Materie müssen die Seelen so tiefe Eindrücke von ihr erhalten, daß sie einen Abscheu vor ihr bekommen und sich von ihr abwenden. An allerlei ethisch klingenden Ermahnungen zur Herbeiführung der Lösung fehlt es zwar nicht, aber alle ethische Betätigung wird nur als Hilfsmittel zur Beschleunigung eines Naturprozesses gewürdigt, als welcher sich der eigentliche Prozeß der Abstoßung der Materie deutlich zu erkennen gibt. Eine Veränderung der Seelen, ein Besserwerden wird nirgends gefordert; sie können bleiben, wie sie sind, sie müssen nur die Materie, mit der sie auf Grund eines unglücklichen Naturzusammenhanges, für den niemand und nichts die Verantwortung trägt, in Verbindung stehen, fahren lassen. Sobald die Materie beiseitegeschoben ist, ist das Einssein mit Gott, das an sich von Ewigkeit her bereits statthat, auch Erfahrungstatsache oder wird es wenigstens, wenn die Seelen die nötige Belehrung erhalten.

Wie die auf Grund eines Naturverhältnisses zu Recht bestehende Zusammengehörigkeit von Gott und Seelen auf dem Wege einer naturhaften Entwicklung zur Erfahrungstatsache werden muß, so

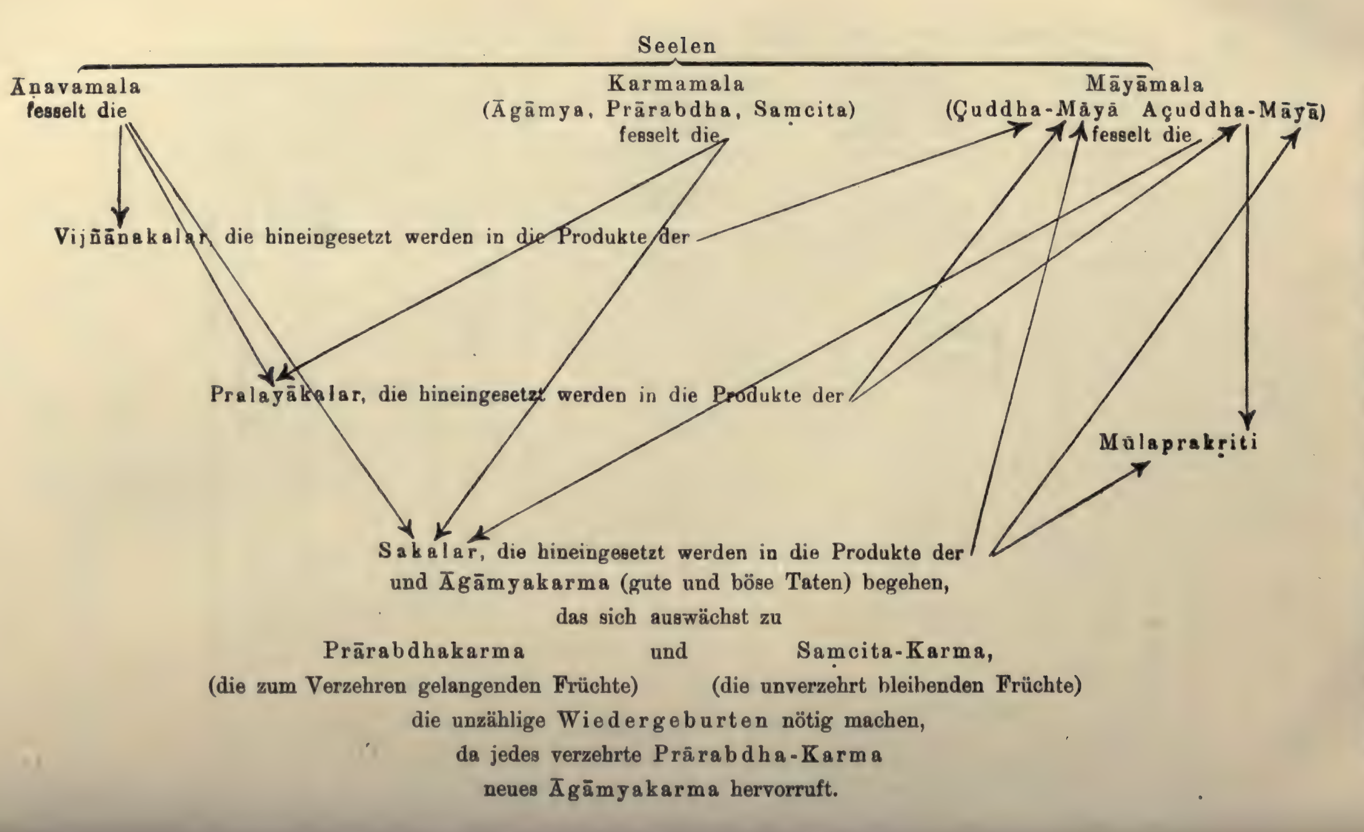
wirkt sie sich auch rein naturhaft aus. Nicht als zwei ethische Größen werden Gott und Seele miteinander in Verbindung stehend dargestellt. Wohl verschwindet die Seele nicht und wird auch nicht in Gott verwandelt, sie muß aber auf jede Individualität verzichten, ja nicht einmal nur das, sondern auch auf jede Aktivität. Die Aktivität wird ihr sogar bis zu dem äußersten Grade abgesprochen, daß sie sogar die Seligkeit nicht selbst erfahren darf, sondern für sich von Gott erfahren lassen muß. So ist also der Zustand der Erlösung ganz und gar ein Zustand absolutester Passivität. In der zwischen Gott und Seele statthabenden Einigung erscheint die Seele lediglich als Gefäß und als nichts mehr. Bei absoluter Passivität auf seiten der Seele ist es aber schlechterdings unmöglich, das Einssein der Seele mit Gott im Sinne einer ethischen Gemeinschaft zu verstehen.

Von hier aus versteht man auch, daß der Çaiva-Siddhânta es nicht zu einer wirklichen Ethik gebracht hat. Gewisse ethische Vorschriften findet man ja hier und dort, aber das Ziel dieser Vorschriften ist kein ethisches, sondern Förderung eines Naturprozesses. Trotz der religiösen Wärme, die einem aus den Çaiva-Siddhânta-Schriften entgegenschlägt, trotz des religiösen Zieles der Erfahrung des Einsseins mit Gott, zu dem der Çaiva-Siddhânta den Weg zeigen will, ist er doch im letzten Grunde nicht eine lebensvolle Religion, sondern nur eine Naturphilosophie, die alle religiösen Kategorien in metaphysische Verhältnisse umsetzt. Der Grund dafür ist zunächst in der Normlosigkeit der Seelenkräfte und darüber hinaus in dem metaphysischen Ausgangspunkt des Pluralismus der Substanzen und in den pantheistischen Neigungen, von denen er sich trotz Bemühens nicht freizumachen versteht, zu suchen. Die Anschauung von der Normlosigkeit der Seelenkräfte wird verhindern, daß der Çaiva-Siddhânta als Religion, und sein metaphysischer Ausgangspunkt, daß er als Philosophie noch eine selbständige Geschichte spielen wird. Trotzdem verdient er Beachtung, denn er wird sicherlich sowohl das religiöse als auch das philosophische Indien kommender Tage beeinflussen. Vielleicht wird er für Indien noch eine ähnliche Bedeutung erlangen, wie sie der Neuplatonismus für die Länder des Mittelländischen Meeres zur Zeit des Gnostizismus hatte. Ansätze zu einer Parallel-Erscheinung zum Gnostizismus enthält der Çaiva-Siddhânta reichlich.

## Die drei Substanzen und die Tattva.



## Die Fesselung der Seelen durch das dreifache Mala.



# I. Verzeichnis indischer Schulen, Schriften, Eigennamen, Götter, die erwähnt sind, und Ähnliches.

## II. Termini des Çaiva-Siddhānta und Ähnliches.

A. W. Zickfeldt, Osterwieck a. Harz.



